حاشية عضد للابهري

بخط الحدادي شارح القدوري

از تاريخ عاشر دهم شهر شوال ١٠٣

I

حاشية صيف الدين ابهري
بر مختصر اصول
١٣٦١

كتاب حاشية عضد المنتهى
للابهري قطع ٢٩

مالكه العبد الاقل
محمد طاهر الـ[illegible]

١٥١

[illegible]

٩٨٠

في الاربعاء ٢١ من جمادى الآخر بوقت العصر

دار السعادة آغاسی قوللرندن

٩٨٠

رساله در اصول فقه

ده سطر

دخل بحيازة الفقير محمد يوسف
تحت اربعون ثانيون دهر محرم
في ١٠٣٠

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بفضلك يا كريم   الحمد لله الذي شرع الأحكام ومهد طرقها بدلائل
كلية وعلل تفصيلية للأحكام وأنار معالم الدين بأنوار الكتاب والخبر وأضحك رياضها بأزهار
القياس وبركاته والصلوة على رسوله المستل من سلالة عدنان وعلى آله وصحبه أهل الوجد والرضوان
وبعد فإن شرح المختصر في علم الأصول الذي اعتنى بتصنيفه أستاذ العلماء موضح معالم
الدين بزواهر المنقول والمعقول ومزين قلائد الشرع بجواهر الفروع والأصول عضد
الحق والدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي قدس روحه العزيز وافر عدد حقائق الكمال
والبسه حلية الجمال واستجن روائع ألفاظ فائقة إحكامها وحقائق معاني لائقة مطامح
أنظار الفضلاء الأذكياء ومطارح أفكار العلماء والأذكياء يتهافت على نكته حبات القلوب
ويتعاشق على ملحه أنامل أرباب النهى ويتلاحظ عليه الكياسة ويتفاضل فيه الكماش ويسبح
عند خطى الجياد العوالي ويتقطع عليه أعناق العتاق المذاكي ولا يتم تعاطيه إلا لمن كان له
قريحة صحيحة وسليقة سليمة وخلص بالانقياد بحق اتصافه وانضم إلى ذلك كله إنصافه وطال
عكوفه على المناقشة بين يدي البزل من الفحول لاقتباسه ودوام وقوفه على المباحثة مع
المختطبين الكمل حظا من مهرة علماء الأصول لاقتناصه وذلك لكونه طافحا بغرائب التدقيقات
وبدائع التحقيقات فلما قرعت سمعي بمباحث أو خطرت ببالي بروع بارع وخلت عنها شروح المهرة
المتقنين وتقاعد عن إدراكها فهوم الطلبة المستعدين فقصيتها إذا قرعت سمعي من لا يصادق
فهمه وذوقه ولا يرى أحدا من الدنيا فوقه ويستنكف أن يسأل غيره أن يتوسطه قيدا لها
من حيرة فلا يجد لتقصيه عنها سبيلا إلا أن يستند إلى تحصنه المنيع وسوء إطالة اللسان بالتشنيع
أو تحريف بعض الكلم عن مواضعه ليقع ما يجده موافقه عصمنا الله تع وإياكم منه فإنه عار في
الأعقاب ووبال ولله در من قال فإن أخس النقص أن يدفع الفتى قذى النقص عنه بانتقاص الأفاضل
وما عتق للإنسان عن فضل نفسه بمثل اعتقاد الفضل في كل فاضل في الأصول كما قال بعض الحكماء
إذا ابتدى لك شيء لا تجد له محملا صحيحا إلى الشرح الذي بيده للأعيان ما لم يستبين لك استحالته
بالبرهان وسنح خواطر طالما تطمحت إليها عيون الطلبة ووافقت تمنيها ألسنة الجملة وحفظها
قلوب وروى للأفهام ومنقبت حواليها ديباج للأفهام كتبتها على مواضع من الشرح ليفتقر إلى
زيادة إيضاح ويستدعي نوع إفصاح من إتقانها أحرز التمسك واهتدى للتمهيد والله
الموفق للرشاد   الحمد لله الذي برأ الأنام   حمد الله تعالى على نعمه العامة
العامة لتعداء ثم على الخاصة لبعضهم المشروطة بالعامة رعاية لتقديم ما هو متقدم بالذات
وقدم في الأول ما هو أقوى في العموم كما قدم في الثاني ما هو أقوى في الخصوص تنبيها على اختلاف

الاسم

الاهتمام باختلاف المقام وراعى فيه ترتيبا لطيفا مناسبا لما في الوجود كما راعى فيهما براعة الاستهلال
وذلك لأن المراد ببرء الأنام خلقهم وإيجادهم وبعمومهم جميع الأفراد الموجودين للإنسان ويتقدم على
أوصافه التابعة للوجود وبعموم الإكرام لهم على ما أعطى العقلاء منهم من العقل الذي به صلحوا للتكليف
الشرعي وبه اقتضى قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وفيه إيماء إلى أن الجمع المضاف يفيد العموم
كما سيجيء وإلى أن هذا الكلام متناول لبنات آدم أيضا لكن المختار عندنا أن تناوله لهن على
المجاز وعند الحنابلة انه على الحقيقة العرفية وبعموم الدعوة لهم إلى دار السلام شرع الأحكام
وأمر القادرين من العقلاء بسلوك طريق الإيمان والعمل الصالح الموصل إلى الجنة ونهيهم عن جوادهم
عنها إلى طريق الكفر والمعاصي الموصل إلى الجحيم أعاذنا الله منها كما قال تع والله يدعو إلى
دار السلام أي كل أحد من العقلاء القادرين فإن حذف مفعول يدعو ظاهر في العموم كما سيجيء
تحقيقه في مسئلة لا آكل ومحتمل للإطلاق وفيه إشارة إلى أن الكافر أيضا مكلف بالفروع وإلى
أن العبيد داخلون في الخطاب العام كالأحرار وكذا النساء ومخصوص مزايا الإنعام ما خص
المجتهدين به من اقتدارهم على استنباط الأحكام من مناطها ومخصوص التوفيق لدين
الإسلام ما خص عموم المسلمين به من هدايتهم إلى صراط مستقيم كما قال تعالى ويهدي
من يشاء إلى صراط مستقيم قوله والصلوة والسلام إشارة إلى شرع الأحكام
والاقتدار على استنباطها في تحميد الله لأنهما بعثا منه وإلى أدلتها من المتفق عليها و
المختلف فيها بين الأئمة الأربعة في الصلوة على رسوله تنبيها على أنها مأخوذة من السمع لا العقل
فقوله بأبهر المعجزات وأظهر الدلائل إشارة إلى الكتاب لأنه أغلب المعجزات وأظهرها لكونه
باقيا على وجه الدهر دون سائر المعجزات وفي قوله أظهر الدلائل إيهام أنه أظهر دلائل الأحكام
لأن كونه دليلا بلغ من الظهور إلى حيث لم يختلف فيه أصلا بخلاف باقي الأدلة وقوله الموضح
السبل إشارة إلى السنة القولية والفعلية والتقريرية وإلى أن طرق الأحكام وهي أدلتها
مأخوذة من النبي لا العقل وقوله وعلى آله الطاهرين وأصحابه أجمعين إشارة إلى أن أهل
الإجماع لأن أكثر الإجماعات التي يستدل بها من الصحابة وإلى الأدلة المختلف فيها كقول
أهل البيت وقول الشيخين وقول الخلفاء الراشدين فإنه من الإجماع عند بعض وكذا قول
الصحابي أو فعله فإنه حجة عند بعضهم وأما القياس فإنه فرع للأدلة الثلاثة أو مظهر للحكم
لا مثبت ولذلك لم يفرده بالذكر قوله وبعد إشارة في بيان المقصود من تدوين
الشرع إلى غاية الفقه أولا وكونه سببا للمصالح الدنيوية والأخروية وأومى
فيه إلى أن أفعال الله تعالى وإن لم تعلل بالأغراض تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا

وثانيا الى تعريفه وهو ما استنبطه المجتهدون من الادلة اى ما يفيد العلم وهى المراد بالمناط
ومن الامارات والمخائل اى ما يفيد الظن وهما المراد بالماخذ سواء كانت
اجمالية او تفصيلية لانه فسر الادلة التفصيلية المأخوذة فى تعريف الفقه بالامارات
والعلم بالاحكام يتوقف على ادلتها التفصيلية والاجمالية كليتهما فالاحسن ان يتناول
الامارة التفصيلية ايضا توفية لماخذ الاحكام وثالثا الى تعريف اصول الفقه ولما كان
الغاية متقدمة فى العقل على ذى الغاية لاحظ هذا الترتيب فى اشاراته والترشيح التربية
واصله من ترشيح الظبية ولدها وهى ان تعوده المشى فيرشح بالعرق قواعد
كلية هى اجزاء اصول الفقه اذ بها يتوصل الى استنباط الاحكام الفقهية والمراد بالمقدمات
الجامعة ما يتوقف عليه اصول الفقه كفائدته وما يستمد منه عظيم الخطر اى القدر
اى بحسب ذاته محمود الاثر اى بحسب غايته الى المعقول شروعا المعقول هو القياس
والمشروع اى المنقول با فى الادلة وصرح بهذا فى التراجيح والمعقول على
الاحكام والكلام اصل له والاحكام فرع فيما املى اى املى قال صاحب الكشاف
الاملاء والاملال لغتان قد نطق بهما القرآن وليملل الذى عليه الحق فهى تملى عليه وقد
استعملها فى الشرح بقوله واهليت وفيما املى والاملال هو الاصل لان الاصل عدم
الترادف والمضاعف قد يلحقه الاعلال ولا يمل هو من ملالت التى راد السآمة
ويحصر المختصر او العلم يريد ان ضمير يحصر يحتمل ان يكون عائدا الى المختصر المدلول
عليه بقوله ثم اختصرته لا المذكور قبله فى قوله صنفت مختصرا فى اصول الفقه لان الغرض
بيان ما اشتمل عليه هذا المختصر لا المختصر الاول المسمى بمنتهى السول والامل فى علمى الاصول
والجدل ولا باس بخروج خطبة المختصر عنه لانها ليست مقصودة بالذات منه ويحتمل
ان يكون عائدا الى العلم الذى هو اصول الفقه المورد فى المختصر الاصطلاحى لجواز ان يشتمل
على بيان علية موضوعه لان الموضوعات من اجزاء العلوم والخاتمة والاحتمال الاول
ارجح لما ذكره بعض الشارحين من حمل العرف بتاخير حصر الشىء عن تعريفه ولهذا قدمه
وعد الاجزاء اى المبادى على ما اخذ المصنف وان كانت مشتملة على ما هو خارج
من العلم اتفاقا كحده وفائدته وعلى ما هو جزؤه وهو ما يستمد منه لم يبعد عد جميعها اجزاء
من العلم تغليبا لان الامرين الاولين حكمهما ولكن بليا فى ما يستمد منه فلا يرد ما قاله
الفاضل شمس الدين الاصفهانى فى ابطال الاحتمال الثانى من ان هذا الحصران كان
حصر الكلى فى جزئياته لم يستقم عود الضمير الى العلم لعدم صدق العلم على كل واحد من هذه

الاربعة وان كان حصر الكل فى اجزائه لم يستقم لان المبادى على الوجه الذى اخذه المصنف
تشتمل على ما هو جزء للعلم وعلى ما هو خارج عنه والمركب من الداخل والخارج لا يكون داخلا
فلا يصح جعلها اجزاء من العلم ولهذا الجواب لعل اشار اليه تلويحا فى دليل الحصر بقوله ما يتضمنه
الكتاب اما مقصود بالذات اولا وبيانه ان عود الضمير الى كل منهما باعتبار ما تتضمنه اى يبحث
عنه فيه وما تتضمنه المختصر او العلم صادق على كل واحد من الامور الاربعة فلا يمتنع ان يكون حصرا
للكلى فى جزئياته هذا وقد افادنى الاستاذ ان كل علم لا يلزم تركبه من المبادى بل انما يلزم ذلك
فى العلوم البرهانية على ما اشار اليه ابن سينا فى عيون الحكمة بقوله ولابد فى كل علم برهانى
من شىء هو موضوعه ومبادى له مقدمات او حدود ومسائل وذكر ان الحكماء رتبوا موضوعات
العلوم البرهانية بعضها فوق بعض وميزوا المسائل عن المبادى بكون محمولات المسائل مساوية
لموضوع العلم دون محمولات المبادى ومبادى كل علم برهانى فى موافقة المطالب وجعلوا كل الامور
الامور الثلثة جزءا من العلم ولما كان ماهية العلم من المركبات الاعتبارية امكن ان يعتبر الواضع
حقيقة علم ما تركبه من المسائل فقط كما يشعر به قوله بعد هذا ان العلم عبارة عن مسائل متعددة
يضبطها جهة وحدة لكن لو عد مبادى هذا العلم وان لم يكن جزءا بالحقيقة جزءا منه تغليبا لم يبعد
فالتغليب على هذا التوجيه يكون لغير المبادى عليها فى الجزئية وعلى الاول لبعض المبادى على
بعض فى الجزئية لان المقصود استنباط الاحكام اعلم ان اصول الفقه علم آلى
والغرض منه استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها والعلم الآلى حصول ذاته واجزائه
مقصود لطالبه كما ان حصول غرضه مقصود له ولهذا قال ابن سينا فى الاشارات الغرض من
المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل فى فكره لكن
حصول ذاته واجزائه مقصود له بالذات واولا وحصول الغرض مقصود له بالعرض وثانيا
كما ان طالب السكين لدفع العدو حصول السكين مقصود له اولا ودفع العدو مقصود له ثانيا
ونبه فى الشرح على هذا حيث جعل الاستنباط مقصودا فى موضعين من هذا الفصل وغرضا
فى موضع آخر منه وجعل ما يتضمنه الكتاب غير المبادى مقصودا بالذات لانه عبارة عن المعلومات
التى هى القواعد ويتوصل بها الى الاستنباط وهى معرفة قواعد فى نفس الاستنباط ومعرفة
قواعد فى التراجيح ومعرفة قواعد فى الاجتهاد لا انتهاء فلا يمكن الاستنباط الا بالترجيح لا يرد
على هذا امكان استنباط التخيير عند التعادل لانه ليس المراد هنا بالترجيح معناه اللغوى
وهو جعل الشىء راجحا ولا اجازة وهو اعتقاد رجحانه بل ما عليه عرف الفقهاء فى استنباط الاحكام
وهو ما يكون سببا لمعناه اللغوى اعنى اقتران الامارة بما تتقوى به على معارضها على
ما ذكره المصنف فى باب التراجيح فاذا اقترن من الامارتين المتعارضين ما يقويها وتعادلتا

يصدق الترجيح العرفي وان اريد اللغوي قوله وهو معرفة جهاته تنبيه على ان المرجح ليس جزءا من هذا العلم ولا جزءا له بل معرفة قواعد جزء له وهكذا فائدة قوله في الاجتهاد فلا بد من معرفة احكامه وشرائطه ولم يتعرض لمثله في الادلة اكتفاء قوله استقرائي يحتمل ان يراد بالاستقراء ما هو المتعارف اي الاستدلال بالجزئي على الكلي اي بالقضايا التي موضوعها جزئيات اضافية على القضية التي موضوعها كلي لها لان الاقسام الاربعة وان لم يصدق على شيء منها الكتاب ولا العلم لكن يصدق على كل منها ما تضمنه الكتاب والتقسيم انما هو لمتضمن الكتاب كما سيصرح به لا للنفس وهذا كما تقال ما تضمنه الكلام اما مسند او مسند اليه او غيرهما فانها مدلولات تضمنية للكلام وجزئيات لما تضمنه فاذا علم ان المبادي لا تشمل على بحث خارج من الاقسام ويحتمل ان يراد به معناه اللغوي ليتناول الاستدلال بالاجزاء على الكل على ان يكون المراد بما تضمنه جميع ما تضمنه لان كل واحد من الاقسام مدلول تضمني لجميع ما تضمنه وهذا انسب لان ميله الى ان هذا الحصر حصر الكل في اجزائه ولهذا عد المبادي من الاجزاء تغليبا وجعلها غير مقصودة بالذات وجعل العلم عبارة عن مسائله ويؤيده قوله ويسهل الاستقراء قوله ركب شططا اي تجاوز عن الحد لما تبين في الكلام ان كل مطلب لا يجزم العقل باحد طرفيه ككون زيد في الدار مثلا لا يمكن اثباته بالدليل العقلي وهذا الترديد مما لا يجزم العقل فيه بان ما لا يكون مقصودا بالذات هو المبادي لتجويزه ان يكون بيان الموضوع او الحكم ولا بان ما لا يكون بحثا عن نفس الاستنباط هو البحث عما يستنبط الاحكام منه اجمالا لتجويزه لن يكون بحثا عن الادلة التفصيلية وهو ليس من وظيفة الاصولي قوله ما تضمنه الكتاب هو بمعنى المكتوب كما ان الامام بمعنى المؤتم به ويتناول المختصر والعلم كليهما لان المكتوب ما تعلق به الكتابة كما ان المقروء ما تعلق به القراءة والمكتوب صادق على العلم لان المراد به المعلوم كما يصدق على القرآن وهو الكلام النفسي انه المحفوظ في الصدور المقروء بالالسنة المكتوب في المصاحف قال او لا بد لمن يتوقف عليه المقصود بالذات المراد به قواعد كلية يتبين فيها جهة دلالة الادلة السمعية على الاحكام الفرعية عارضة للادلة باعتبار دلالتها على الاحكام على الاطلاق او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وتوقفه على شيء اعم من ان يكون من جهة الثبوت او من جهة الاثبات ليتناول الحد والفائدة فعلى هذا يكون مبادي هذا العلم ما تضمنه الكتاب ولا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف على ذلك ولا ينقض هذا بموضوعه وان لم يكن مقصودا بالذات لانتفاء القيد الاول وهو ما تضمنه الكتاب فيه وتبين مما ذكرنا ان موضوع هذا العلم الادلة السمعية وذهب بعض المتأخرين الى ان موضوعه الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح لانه يبحث فيه عن القواعد العارضة لها وقد عرفت ان جميع القواعد عارضة للادلة لكن عروض بعضها باعتبار

التعارض وبعضها باعتبار الاستنباط وبعض العلماء صدر الشريعة الى انه الادلة السمعية والاحكام لانه يبحث فيه عن العوارض اللاحقة للحكم ككون الوجوب موسعا او مضيقا وعينيا او كفاية الى غير ذلك وانت تعلم ان مرجعه الى ان الامر يدل على الوجوب الموسع والمضيق وغيرهما وحملها على الاحكام لجواز كون موضوع المسألة العلم عرضا ذاتيا لموضوعه او نوعا منه كما تبين في موضعه فان قيل القواعد الكلية المذكورة ليست كافية في استنباط الاحكام الفقهية لان الاحكام متعلقة بافعال معينة من العبادات والمعاملات والمناكحات والجنايات مفتقرة الى العلم بادلتها التفصيلية وما يعرضها فلا بد من جزء لها ليحصل منه الغرض قلت الادلة التفصيلية من حيث هي ادلة وما يعرضها مندرجة تحت الادلة الاجمالية والقواعد الكلية العارضة لها اندراجا بينا يسهل حصوله فاذا عرف الاصولي ولاحظ اندراج الادلة التفصيلية وما يعرضها تحتها عرفه فيحصل غرضه مثلا اذا عرف ان من الدلائل السمعية ما هو امر وانه للايجاب عرف بادنى ملاحظة ان اقيموا الصلوة لدلوك الشمس امر بصلوة الظهر وكل امر بصلوة الظهر ايجاب لها فاقيموا الصلوة ايجاب لها فلا احتياج الى افراد جزء لها والحاصل ان غرضه استنباط الاحكام الفقهية من الادلة من حيث دلالتها عليها وذلك يفتقر الى معرفة الادلة وجهة دلالتها وهذا العلم متكفل ببيانه والى ان جهة الدلالة حاصلة للادلة المعينة اذا عرفت وهذا لا يحتاج الى البيان والى معرفة الادلة التفصيلية باعيانها فلا يحتاج اليها الاصولي وان توقف عليها الاستنباط لان توقفه عليها ليس من حيث دلالتها على الحكم وانما هي وظيفة الفقيه وهذا كما في المنطق فان الغرض منه صون الذهن عن الخطاء في الفكر وهو متوقف على معرفة طرق الانتقال وشرائطها الكليتين والمنطق متكفل ببيانهما وعلى معرفة طرق الانتقال وشرائطها المتعلقين بالمادة بعينها ولا يحتاج هذا الى البيان وعلى معرفة المواد التي تعلقت بها الانتقالات والشرائط الجزئية وليس على المنطقي من حيث انه منطقي معرفتها فاذا عرف ان الحد التام مركب من الجنس والفصل عرف ان حد الانسان مركب من جنسه وفصله واما جنسه اي شيء وفصله اي شيء فليس عليه ان يعرفه قوله قد ذكر من مبادي العلم ثلثة امور اراد بالمبادي ههنا المذكور سابقا وهو ما سماه المصنف مبادي وقد عرفته ومن للبيان قدم على المبين وانما لم نذكر في المبادي بيان الموضوع لانه يعلم من البحث عن عوارض الادلة فلا يحتاج الى الافراد بالذكر ولان المقصود بالذات بيان الموضوعات مع ان الحكماء عدوها من اجزاء العلوم لان تصوراتها من المبادي والتصديق بهليتها على ما قال الحكماء من اجزائها لكن موضوعات هذا العلم ثبوت بعضها وتحققه من ضروريات الدين فلا احتياج الى بيانه كالكتاب فانا نعلم بالضرورة تحقق ما بين دفتي المصحف تواترا وكالسنة فانا نعلم ايضا انه نقل عن الرسول اقوال وافعال وبعضها يثبت عند الشروع في بابه كالاجماع فانه يستدل على ثبوته عند الشروع في باب الاجماع قوله حقه ان يوجها بتلك الجهة

اى الواجب واللازم عليه ذلك ومنه الحقيقة اذ الذات التى اللازمة له وقوله اذ لولا انه دفع تعليل لوجوبه عليه وبيان
ان ترك طلب معرفته من جهة الوحدة والعدول الى طلب معرفته من جهة لغيرى متضمن لخوف ضرر لحوق وهو فوات
المطلوب وتضييع العمر فيما لا يعنى ودفعه واجب عقلا فيندفع ما لزومه وهو ترك طلب معرفته من جهة الوحدة فيجب
طلب معرفته منها اذا طلب قوله كل علم مسائل كثيرة ان قيل كيف يصح هذا والمبادى والموضوعات
ايضا داخلة فى حقيقة العلم قلنا اراد كل علم غير بديهى من حيث صنعة الحكم و لم يعد المبادى ولا الموضوعات
من اجزائه لما مر على انه قيد المسائل بقوله تضبطها جهة وحدة فيحتمل كون العلم هو المسائل مع ما
تضبطها وكونه هو المسائل المتعددة لما تضبطها قوله ومن تلك الجهة يوجد تعريفه وذلك لان مسائل
العلم تشترك جميعها فى موضوع العلم وهو كالمادة لها فهو كالجنس وتوابعه وفى الاعراض
الذاتية له وهو كالصورة لها لا بحسبها تخرج من القوة الى الفعل فيوجد منها الفصل وتوابعه
وبهذا يظهر ان جهة الوحدة التى بها تمتاز العلوم هى الاعراض الذاتية لموضوعاتها لان الامتياز انما
هو بالفصل وما يتبعه من الخواص لا الموضوع لان الجنس وحده لا يفيد تميزا تاما وان افاد التمييز
عما يباينه كيف والموضوع الواحد قد تشترك فيه علوم متعددة كالكلم للعلوم العربية لا يقال
اذا كان الموضوع مشتركا بين علوم متعددة كان الموضوع فى كل منها ذلك مقيدا بالقيد المخصوص
كما صرحوا به لانا نقول اعتبار القيد فيه ليس بالجزئية والا يلزم ان لا يكون العرض الذاتى
خارجا عن الموضوع وهو خلاف ما صرحوا به فالامتياز بالحقيقة انما هو بالعرض الذاتى والحق
فى هذا المقام ان الاطلاع على ذاتيات الماهية لما كان فى غاية الصعوبة اما فى الحقيقية مطلقا
واما فى الاعتبارية كالكليات الخمس فبالنسبة الى غير الواضع نظروا فى اثارها العارضة عنها
واشتقوا اسمها ما يحمل على الماهية وسموا المستتبعات العامة اجناسا وان لم يعلم كونها
ذاتية وتوابعها اعراضا عامة والمستتبعات الخاصة فصولا وتوابعها خواص وعرفوها
بتلك المشتقات وربما عرفوها بالاثر المختص وان لم يكن محمولا عليه بذلك صرح المصنف فى
شرح المفصل حيث قال وحد اى حد صاحب المفصل الحال بقوله وجيها لبيان هيئة الفاعل
او المفعول لان حد الالفاظ انما هو باعتبار موضوعها فيه يتميز بعضها عن بعض ولما كان
موضوع الحال هذا المعنى صح ان يجعله فصلا لها وان كانت العبارة على غير اصطلاح المتكلمين
فى نظم الحدود الا انه على التحقيق مستقيم لان الغرض تمييز المحدود وهو حاصل بذلك فقوله هو
نظم اصطلاح المتكلمين واذا قصد مجيئه على المصطلح قيل الحال هو اللفظ الدال على هيئة فاعل
او مفعول الى منهما كلامه قوله فان كان حقيقة مسمى اسمه ذلك كان حدا هذا يتناول
الحد الناقص ايضا وان كان الظاهر انه هو الحد التام لان المراد بالمسمى ما لا يكون خارجا عن
حقيقته سواء كان تمام ما وضع له او بعضه يؤيد ذلك قوله فى تعريف المنطوق الصريح انه ما وضع

له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن قوله فيكون رسما لا يرد على هذا ان المستلزم للتمييز انما يصح ان يكون
رسما اذا كان خاصة لازمة بينه وجهة الوحدة اذا لم تكن حقيقة مسمى اسم العلم لا يلزم ان يكون كذلك
لان الضمير فى يكون وكذا فى تستلزم عائد الى التعريف الماخوذ والخاصة اذا لم تكن لازمة بينة لم يمكن
اخذها فى تعريف العلم لا الى جهة الوحدة ليرد هذا قوله فاذا لابد هو جزء الكون حتى يحصل طالب كثرة تضبطها
جهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة وجواب لقول من يقول اذا كان كذلك فما ذا يجب قوله ليخرج العبث
هو الفعل الذى لا يقصد به حصول ما يترتب عليه من الفائدة من جلب نفع او دفع ضر ويسمى المقصود غرضا
ان لم يمكن للفاعل تحصيله الا بذلك الفعل والفائدة اعم منه ولهذا يقال ان فعل الله ليس له غرض وله
فوائد اذ الفائدة لا يلزم ان تكون عائدة الى الفاعل ولما كان المقصود من طلب العلوم الآلية حصول
اغراضها لا حصولها انفسها وجب على طالبها ان يتصور فوائدها اولا ليمكنه القصد اليها ويخرج عن العبث
هذا وربما يطلق العبث على الفعل الذى لا يترتب عليه فائدة سواء قصدت ام لا ولهذا لا يطلق العبث
على فعل الموجب وعلى هذا لا يلزم من عدم تصور فائدة العلم ان يكون طلبه عبثا لزوما كليا بل جزئيا
قوله اما اجمالا اذكر المصنف ما يستمد منه تارة على وجه اجمالى ببيان انه من المواضع الثلثة الكلام
والعربية والاحكام ليرجع اليها عند روم التحقيق وتارة على وجه تفصيلى بافادة التصورات و
التصديقات التى هى العلوم الثلثة ويبتنى عليها المسائل الاصولية وحصرها فى ثلثة اقسام لانه ان كان
تصورا يبتنى ذاته بديهيا كان او كسبيا كتصور موضوعات المسائل ومحمولاتها وان كان تصديقا فان
كان كسبيا فتسلم فى هذا العلم ويحال تحقيقه الى علم اعلى منه وربما يبرا دليله عند روم تحقيق المسائل يفصل
دليله الى هذا العلم ويحقق ههنا وان كان بديهيا يحقق فى هذا العلم قوله اللقب علم يشعر بمدح
لان الالقاب يلحظ فيها المعنى الاصلى وبهذا امتاز عن الاسم فان الاسم انما قصد بدلالته الذات
المعينة واللقب قصد بدلالته الذات المعينة مع الوصف ولذلك يختار اللقب عند ارادة التعظيم او
الاهانة او الكناية عن احدهما وتقدم للتفاؤل واما التركيب الاضافى الذى لم يجعل علما على تعيين
ذات معينة قوله فينطبق بالادلة الكلية هى الادلة الاجمالية التى يبحث الاصولى عنها من جهة حجيتها
وجهة دلالتها اجمالا مثل كون الكتاب والسنة والاجماع والقياس والادلة المختلف فيها حجة وان جهة
دلالتها ماذا قوله وعلى تفصيلية هى الادلة التفصيلية التى يبحث عنها الفقيه من الايات و
السنن الاحكامية والاقيسة والاجماعات والاستقراءات الى غيرها الدالة على اعيان المسائل
الجزئية اذ الدليل قد يطلق على العلة ومن ذلك قولهم العلل المنصوصة فمعرفة المسائل الفقهية متوقفة
على معرفة الدلائل الاجمالية والتفصيلية كلتيهما كما يشعر به تعريفا الاصول والفقه والفقيه يجب ان يكون
عارفا بكيفيتها يجعل الادلة الجزئية صغرى والاجمالية التى فيها العموم كبرى فيستنتج الحكم وتبيين الادلة
الكلية بالعمومات اشارة الى ان الادلة الكلية ما يقع كبريات اعنى من الاقيسة التى يبحث بها فيقع

مقدمات يتوقف استنباط الاحكام الفقهية على ما يشير اليه المصنف من ان وجه الدلالة في المقدمتين ان
الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج مثلا تقول قوله تعالى ولله على الناس حج البيت امر بالحج
وكل امر بالحج لايجاب الحج وبيان الكبرى ان كل امر بالحج امر بشيء وقد تبين في الاصول ان كل امر
بشيء فهو لايجاب ذلك الشيء فيلزم ان هذه الاية لايجاب الحج وما وقع في الوجوه من ان المراد بالعلل
العلل المستنبطة من الحكم والمظان مردود سواء جعل قوله تفصيلية صفة للادلة والعلل كما اختير
فيه او جعل صفة للعلل فقط لان الحكم ايضا قد يكون كلية عامة وقد يكون تفصيلية كما يجيء من
ان جنس الوصف قد يكون معتبرا في جنس الحكم وقد يكون عين الوصف معتبرا في عين الحكم كما ان
الادلة كذلك فلا وجه للتخصيص قوله لتوقفها الضمير للاحكام المستنبطة التي تدل عليها قوله المستنبط
قوله على ادوات يمكن ان تخص بما يحتاج اليه في استنباط الاحكام فقط وهو معرفة ما يتعلق بالاحكام
من الكتاب والسنة والاجماع وحال الرواة والناسخ والمنسوخ ومعرفة القياس شرائطه وكيفية
النظر والعربية وان يتناول ما يحتاج اليه في التفتيش ايضا قوله فخص جواب لاذ لكونها
متضمنة لمعنى الشرط اي لما لم يقدر كل واحد على الاجتهاد خص قوم به والباقون يقلدونهم
مخصوصا كل طائفة منهم بصنعة واداة تحتاج المقلد اليها ليعاونوه فيها قوله الى مقدمات
كلية من قواعد تعرض مطلقا للكتاب والسنة والاجماع باعتبار متنها كاحكام الامر والنهي
والعام والخاص والمجمل والمبين ونحوها او باعتبار سندها كاحكام التواتر والاحاد او تعرض
القياس او تعرض لها عند التعارض او عند الاستنباط كاحكام الترجيح والاجتهاد والى هذه
القواعد اشار الامام الرازي بقوله اصول الفقه مجموع دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة
منها وحال المستفيد وكانه اريد بالمقدمة ههنا معنى جعلت جزء قياس وفي الخطبة حيث قال
مقدمات جامعة ما يتوقف المقصود بالذات عليه مثل اذا لم يجعل المبادي جزء له كما هو اختياره
والا اريد بالمقدمات ما يتناول المبادي ايضا قوله نفيا مفعول له لقوله فلم يروا وهو تعليل
للنفي كما يقال ما ضربت زيدا وان جنى لعلمه لا النفي للتعليل قوله وفوائد القيود قد ظهرت
اي قيود التعريف ظهرت فوائدها مما ذكرنا لانه ذكر بعضها للاحكام المتوصل اليها تعرض به لكل
قيد في التعريف مع مقابله فالشرعية احتراز عن الاحكام الماخوذة لا من الشرع كالتماثل
والاختلاف والفرعية احتراز عن الاعتقادية وعن ادلتها احتراز عما لم تنط بها كاستنباط
المقلد الحكم بوجوب عمله بمظنون مقلده من قوله هذا مظنون مقلدي مجتهد او كل ما هو مظنون
مقلدي مجتهدا يجب علي العمل به والتفصيلية احتراز عن الاحكام الشرعية الفرعية الماخوذة
من الادلة الكلية اي الاجمالية كالعلم بوجوب المامورات وحرمة المنهيات الى غير
ذلك لانها في مقابلة العلل التفصيلية ثم ذكر ان تلك الاحكام قد انتهض قوم لاستنباطها

فعلم

فعلم ان الاحكام التي يعرفها كل احد للشهرة ولم يحتج الى الانتهاض لاستنباطها كضروريات الدين خرجت
بقيد الاستنباط وانهم في الاستنباط احتاجوا الى مقدمات كلية فعلم خروج العلم بالمقدمات التي
لا يحتاج اليها في استنباط تلك الاحكام بل في حفظها كقواعد الخلاف وانهم دونوا تلك القواعد وسموا
العلم بها اصول الفقه فعلم ان العلم بمعرفة تلك الاحكام القواعد لا يكون اصول الفقه قوله من حيث يصح
تركيبها لا من حيثية اخرى لعدم الاحتياج اليها فالبناء يجب عليه ان يعرف مثلا اللبنات من حيث
يصح تركيب البناء الذي تصوره منها فلا بد في معرفة اصول الفقه من معرفة الاصول بالمعنى الذي اريد
اختصاصه بالفقه وهو الادلة او ما يبتني عليه الشيء لا بمعنى القاعدة والمستصحب والراجح ومن معرفة
الفقه بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي قوله وبهذا القيد اي بقيد الاستدلال خرج العلم بالاحكام
الحاصل عن الادلة لكن لا بالاستدلال بل ضرورة كعلم جبريل بها فان علمه بوجوب صلوة الظهر مثلا انما
حصل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الذي هو دليله لانه من علم الغيب الذي لا يستفيد منه ابتداء الا علم
الله وعلم غيره به قد يكون باطلاعه اياه عليه لكن لا بالاستدلال عليه لانه عبارة عن النظر والموجد هو
عند الله لا يحتاج في العلم به الى نظر بل يحصل له جميع العلوم ضرورة بتوجه النفس اليه او بالحدس
او يعطيها فما سابرها معها وكذا علم الرسول عليه السلام مطلقا ان لم يجوز عليه الاجتهاد واما علم الله تعالى
فقيل انما خرج بهذا القيد لا بقيد عن ادلتها لان الاحكام انشائيات وهو الحاوي ومعنى نظم تعارف في
الوجود والعلم تابع للمعلوم ولما توقف هذا على تحقيق ان الكلام النفسي هو المعنى المعتبر بالعبارات
المختلفة او النظم والمعنى جميعا لم نذكره ههنا قوله ومن لم يجعله عن الادلة اي لم يجعل ما عرف بالادلة ضرورة
اي من العلماء من قال ان العلم بالاحكام ضرورة لا يكون عن ادلة لان قولنا العلم عن الادلة يستلزم حصوله
بالاستدلال عرفا كتبادر الفهم اليه فعلى هذا خرج ما عرف بالادلة ضرورة بقيد عن ادلتها فلا يكون هذا القيد
للاحتراز بل لاخراج ما ذكر وذلك لان قوله عن الادلة يحتمل العلم الاستدلالي ويحتمل العلم الحاصل بسبب الادلة
ضرورة من غير نظر واستدلال فان جعل ظاهرا في المعنى الذي اريد به يكون هذا القيد للتاكيد لانه انما التصريح
بالمراد بعد ما علم التزاما وانما لدفع نقيضه وهو ان يكون العلم عن الادلة ضروريا لان الرفع يقتضي التي اثبات له
وان جعل محتملا في الدلالة يكون هذا القيد لبيان انه هو المراد من محتمليه هذا كله اذا تعلق قوله عن ادلتها
بالعلم اما اذا تعلق بالاحكام او بالفرعية او بالشرعية لانه في معنى الصفة فهو للاحتراز قوله واعلم ان الاجزاء
لفظ انما تعرض في المتن لهذا القيد لانه اريد به معناه اللغوي ولا انفكاك فيه بخلاف الجزئين الاخيرين لم صح
وهو اختصاص المضاف بالمضاف اليه لكن فيه تفصيل وهو ان المضاف ان كان اسم المعنى اي ما لا يقوم
بنفسه فانه هو معنى المعنى كما صرح به المصنف في شرح المفصل افادت اضافته اختصاص المعنى الذي هو
مدلوله لا الاختصاص ما يقوم به سواء كان مشتقا كما في كاتب زيد فانه يفيد ان الكتابة تختص به لا انه يقوم
الكتابة به او المعاني الاخر القائمة به والمشتق اذا كان موضوعا للذات تقوم بنفسه باعتبار معنى يقوم به

علیه ص
صح ان یطلق لغة انه اسم العین واسم المعنی بشرط انضمام الاضافة الیه او بالتجوز وان لم تطلق اسم المعنی باصطلاح النحویین علی کل مشتق او غیر مشتق کما فی اعجبنی دق الثوب القصار فانه یفید ان الدق یختص بالثوب لا من یقوم به الدق وهو القصار ولا المعانی الاخر القائمة به وان کان اسم العین وهو ما یقوم بنفسه افادت اضافته اختصاص المضاف مطلقا ای بحسب الذات وبحسب المعانی القائمة وان لم یدل اللفظ علیها لانها تابعة للذات فاختصاص الذات یقتضی اختصاصها فاداخل وادزید فهم منه انها مع جمیع منافعها له ولهذا اثبتنا الخیار لمن اشتری جاریة من وجه من غیره او وادا مو خرجة من غیر علم باستحقاق الغیر منفعتها ثم علم به اما اذا علم کان ذلک فی حکم المستثنی وقد تعرض الامام الرازی للقسم الاول صریحا وقال اضافة اسم المعنی یفید اختصاص المضاف بالمضاف الیه فی المعنی عینت له لفظ المضاف ویفهم من التقیید بقوله فی المعنی الیه ان اضافة اسم العین یفید الاختصاص مطلقا والذی علی هذا اجری العرف وبنی علیه کثیر من المسائل الفقهیة فی البیوع والایمان والوصایا والاقاریر ونقل الی ما ذکرناه

ای نقل هذا المرکب الاضافی الذی معناه ادلة الفقه من حیث ادلته وجعل علما للعلم بالقواعد المذکورة ولو حمل الاصول ما ذکره کان کلام الاصولیین وهذا التوجیه مما تفرد به ای لو حمل الاصل علی معناه اللغوی وهو ما یبتنی علیه غیره کان اصول الفقه شاملا للاجزاء الاربعة لان ابتناء الفقه انما هو علی تصورات وتصدیقات هی الاجزاء الاربعة لهذا العلم ولم یحتج الی النقل والاختفاء فی اولویة هذا الوجه لان اللفظ اذا دار بین کونه منقولا او غیره کان الحمل علی عدم النقل اولی لان النقل یحتاج الی وضع سابق ثم تجاوزه ونسخه والاصل عدمها اورد علی حد الفقه ان کانت اللام فی الاحکام للاستغراق ارید بها الکل والا ارید بها البعض سواء کانت للعهد او الجنس لان حقیقة الاحکام هی ما هیة الحکم فی ضمن افراد اقلها ثلثه والحکم علی الماهیة من حیث حصولها فی ضمن الافراد غیر متعرض لبیان کمیتها انما یکون فی القضیة المهملة وهی فی قوة الجزئیة لدخول المقلد ای فی حد الفقه علی حذف المضاف وهو العلم ای علم المقلد بعض الاحکام عن ادلتها التفصیلیة بالاستدلال داخل فی هذا الحد وقوله لم یبلغ درجة الاجتهاد اراد به الاجتهاد فی الکل لان العلم ببعض الاحکام بالاستدلال هو الاجتهاد فی بعضها عند من یقول بتجزی الاجتهاد وقوله مع انه لیس بفقیه اشارة الی عدم صدق المحدود لانه اذا لم یکن المقلد فقیها لم یکن العلم القائم به فقها او فی حد الفقیه کانه قیل لو کان حد الفقه ما ذکر کان حد الفقیه من قام به العلم المذکور ولیس کذلک لان المقلد یصدق علیه انه قام به العلم ببعض الاحکام علی الوجه المذکور ولا یصدق علیه الفقیه اذ المراد بالادلة الامارات هی ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی الظن بمطلوب خبری کما سیجیء ولا نعلم شیئا من الاحکام کذلک ای علی وجه یکون علمه حاصلا عن الدلیل التفصیلی الذی هی الامارة بالاستدلال الا المجتهد وقوله یجزم بوجوب العمل بموجب ظنه وصف له علی سبیل الکشف والبیان وتحقیق هذا المقام موقوف علی ما افاده فی

سی ص

تقریره وهو ان المجتهد یجزم بانه یجب علیه العمل بموجب ظنه لما سیجیء ان مناط الحکم قد یکون نفس المحل کحرمة لحم الخنزیر وقد یکون وصفا فاوصافا کحرمة لحم المذکوة اذا اشتبه بلحم المیتة وظن المجتهد من الاوصاف ای بصفته التی نیط بها الحکم اجماعا فاذا اجتهد المجتهد وظن الحکم فی مسئلة معینة جزم بانه یجب علیه الفتوی به وکذا العمل ان کان ممن یفتی ولذلک الحکم الذی تعلق به ظنه لانه یجزم بوجود علة الحکم اعنی ظنه وهو امر وجدانی والجزم بوجود العلة یوجب الجزم بوجود المعلول فان قیل ظن المجتهد قد یکون خطاء لان المختار ان المجتهد یصیب ویخطی کما سیجیء فی بحث الاجتهاد فکیف یکون ما ظنه علما قلت الفقه هو العلم المکتسب من الامارات بالاحکام التی یجب علی المکلف العمل بها لا بالاحکام التی هی صواب فی نفس الامر لانا لا نخرج المخالف من الفقهاء ولا علمه من الفقه فان قیل بعض الاحکام الفقهیة مستنبط من الدلائل القطعیة فلا یتم هذا التوجیه قلنا ما کان منها مستنبطا من القطعیات کالاجماع الذی بلغ اهله عدد التواتر ونقل الینا تواترا وکالکلمات الذی دلالته علی الحکم قطعی بالقرائن والسنة المتواترة کذلک قلیل جدا وهو من ضروریات الدین ولیس من الفقه فلا یرد وهذا توجیه لم یحم حوله من الشارحین الا الفاضل ضیاء الدین الطوسی وقال اکثر الشارحین فی توجیهه لو کان المراد بالادلة التفصیلیة الامارات فالمقلد ان تمکن من استنباط الحکم من الامارات فهو فقیه وان لم یتمکن فلا یرد والملازمة الاولی موقوفة علی ان یکون ما استنبطه المقلد من الامارة علما وانما یتم ذلک ببیان انه یجب علیه العمل بموجب ظنه علی الوجه الذی ذکرنا ولم یتعرضوا له لا علی انه یجب علیه اعتقاد الحکم علی الوجه المظنون والجزم اما اولا فلما ذکره الفاضل الشارح الاصفهانی بانه لا دلالة للتعریف علیه فیفسد واما ثانیا فلانه مخالف لما سیجیء فی حجیة الواحد ان القطع بتخطئة المخالف اجتهادا خلاف الاجماع ولما ذکروا فی باب الاجتهاد من ان المجتهد یجوز ان یولی مجتهدا اخر یخالفه کما ولی ابو بکر زیدا الا ان مخالفه مخطئ عنده ظنا لا قطعا وهو ان یکون عنده ای یکون عالما بمبداء تفاصیل الاحکام الشرعیة الفرعیة لیرجع فی استعلام کل مسئلة الیه والحاصل ان المراد بالعلم العلم الاجمالی وقوله وعدم العلم اراد به العلم التفصیلی ای عدم العلم التفصیلی بالجمیع فی الحالة الثانیة لا ینافی العلم الاجمالی بالجمیع لجواز اجتماع الاعم مع نقیض الاخص وتوقف ای وتوقف معرفة الباری عندنا علی ادلة حدوث العالم لان المحوج عند المتکلمین هو الحدوث او الامکان بشرط الحدوث والمرکب منهما فلا بد من معرفة الحدوث علی التقدیر لیمکن اسناد خطاب التکلیف الیه تعالی ای ان الحکم هو خطاب الله والرسول مبلغ لحکمه تعالی والاجماع لا بد له من مستند کتاب او سنة وکلاهما من الله تعالی ویعلم لزومه ای یعلم وجوب امتثاله اذا کان مستندا الی الله تعالی وایضا انه یتوقف الضمیر الی انه عائد الی کون الکتاب والسنة والاجماع حجة ای حجیة کلام العلة

يتوقف على صدق المبلغ عن الله تعالى اي الرسول لانه ما لم يعلم صدق الرسول فيما بلغه من الاحكام لم يعلم
انه خطاب الله اللازم الامتثال واما الاحكام الثابتة بالاجماع فيتوقف حجيتها على سنده من الكتاب
او السنة المتوقفين على صدق المبلغ والقياس راجع الى الثلثة المتقدمة وهو يتوقف
على دلالة المعجزة اي صدق المبلغ يتوقف على دلالة المعجزة لانه من الممكنات العقلية فلا بد له من
دليل يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم به ودليله المعجزة لانها عند المليين ما قصد به اظهار
صدق من ادعى انه رسول الله ودلالتها يتوقف اي دلالة المعجزة على صدق المبلغ يتوقف
عندنا على امرين الاول امتناع تاثير غير القدرة القديمة فيها بناء على ان شرط المعجزة ان يتعذر
على المبعوث اليه المعارضة بالاتفاق والا لم يكن معجزا وهل يمكن ان يكون مقدورا للرسول
فقال قوم لا اذ لو كان مقدورا له لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله وقال قوم نعم لان
القدرة على ذلك ليست مقدورة له بل هي بخلق الله تعالى اياها فيه وعدم خلقها في الغير ويكفي هذا
في نزوله منزلة التصديق وهذا هو الذي اختاره في المواقف وجرى ههنا على المذهب الثاني فاعلمه
خلق الاعمال لان من شرائط المعجز ان يكون فعل الله او مسببا عنه لانه نازل منزلة التصديق من الله تعالى
فلا يجعل الاعمال من فعله وان يكون ظهوره على مدعي النبوة فيكون المعجز الذي ظهر على يد النبي من
خلق الله في النبي ولا يؤيد بهذا توقفه على ان المؤثر في الممكنات هو الله وحده بل في المعجز
وعلى اثبات العلم والقدرة لان من شرائط المعجزة ان يكون على وفق دعوى النبي وفعل الله تعالى
ليدل على صدق النبي فيجب كونه تعالى عالما قادرا ليوجد المعجزة على وفق دعوته ولا تقليد
في ذلك لاختلاف العقايد هذا اشارة الى ما ذكره في الاجتهاد من كون المختار عدم جواز
التقليد في العقليات لان المقصود فيها هو العلم والتقليد لا يحصل العلم لانه قد يختلف العقايد
في العقليات فلو قلد واحد في الاثبات واخر في السلب وكان التقليد محصلا للعلم لزم كونهما
عالمين فيلزم حقيتهما وهو محال بخلاف العمليات فان المقصود فيها تحصيل الظن الذي هو مناط
الحكم وقد لا يكون مطابقا واما الاحكام اراد ان الاحكام يقع في محمولات مسائل
الاصول نحو الامر للوجوب والنهي للحرمة وتصور ما يقع في محمولات مسائل العلم من مباديه وقد يقع
في محمولات مسائل الفقه نحو الوتر واجب وتصور ما يقع في محمولات ما هو فائدة للعلم وغايته
من مباديه ايضا على ما اختاره المصنف والحاصل ان المقصود من الاصول اثبات الاحكام
ونفيها اما للادلة او لافعال المكلفين الا ان نسبتها الى الادلة مقصودة بالذات
من هذا العلم لكونها بحثا في مسائله والى افعال المكلفين مقصودة بالعرض لانها انما تحصل بعد تحصيل
مسائل الاصول وذلك المقصود لا يحصل بدون تصورها واذا قلنا انها تقع في محمولات مسائل
العلم لان المحمول في قولنا الامر للوجوب مثلا ليس نفس الوجوب وكذا في قولنا الوتر واجب
لان الواجب هو متعلق الحكم لا نفسه ولا يمكن ان يقال المحمول في الاصول نفس الحكم بناء
على ان الخطاب هو الكلام النفسي ولهذا قال في الشرح ان الخطاب هو الايجاب
اذا اعتبر تعلقه بالله تعالى والوجوب اذا اعتبر تعلقه بفعل المكلف وقال الامام الاثر
اقتضاء فعل غير كف لا ما يدل على الاقتضاء لان بحث الاصولي عن الكتاب من حيث
انه دال على الحكم وهو موجب له او محرم له او غير ذلك لا من حيث انه كلام في
في محمولات ما هو غاية للعلم من مباديه للزوم للمنطق تصور محمولات مسائل العلوم لانها لكنها هي غاية
له لانا نقول غاية المنطق هو العلم بطرق الاكتساب المستعملة في العلوم مع قطع النظر عن موادها
فانما يلزمه تصورها من حيث الصورة ومن حيث المواد على وجه عام كما بينوه في المنطق
بخلاف الاصول فان غاية العلم بطرق استنباط الاحكام متعلقة بافعال المكلفين تصور
ولا يرد ان علم الفقه الاحكام من المبادي للتصديقية لان الفقه لما كان للادلة كونها مسائل
الاصول فلو جعل من المبادي لزم تقدم الشيء على نفسه بلا واسطة فيلزم الدور وهو لم يتعرض له وان كان الانتفال
المستفيض في مسائل الفقه وغايته لهذا العلم وحصول غاية الشيء متأخر عن حصوله لان الغاية متحققة بها متأخرة
خارجا فلو كان من مباديه لزم تقدمه على ما تقدم عليه وهو الدور فان قيل انما يلزم الدور لو توقف
كل تصديق بحكم متعلق بافعال المكلفين على جميع مسائل اصول الفقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتوقف مسئلة من مسائل الاصول
على التصديق بثبوت الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين ويتوقف التصديق ببعض اخر منها على مسئلة اخرى من مسائله
قلنا هو مبني على جواز تجزي الاجتهاد فمن قال بعدم جوازه فانما يجوز عنده للمجتهد التصديق بحكم يتعلق بفعل
المكلف اذا كان عالما بجميع مسائل الاصول لانها هي القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام فيتأخر التصديق
بكل حكم فقهي عن جميع مسائل اصول الفقه فلو توقف شيء منها على مسئلة من مسائله لزم الدور ومن قال بجوازه يجوز
هذا عنده ان لم يكن مانع اخر والمصنف والمحققون عندهم الجمهور على عدم جوازه ويتوقف على ذكر
الاحكام الجزئية ... بعد ذلك احكام ... وتفصيل الاحكام ذكرها عليها اثباتا ونفيا كما يجيء في بحث الاحكام
ان الاباحة حكم شرعي خلافا للمعتزلة ووجوب الشيء لا يقتضي حرمة نقيضه ووجوب بالانيم الابد ... الحكم

الواحد حكم على الجماعة بالخطاب سام به تبيل او وان الحكم يجوز نسخه قبل وقت الحاجة ويجوز نسخه دون التلاوة ووجوب
معرفة الله وتحريم الكفر يجوز نسخهما الى غير ذلك فمتصور الحكم في امثالها انما يحتاج لاثبات شيء له او نفي شيء عنه مما هو خارج عن الادلة
اللغوية ذكرها في قوله فالمراد تصورها ليتمكن اثباتها ونفيها والحاصل انه لا بد من تصور الاحكام لكونها محكوما بها او عليها
لان موضوع المسئلة قد يكون عرضيا ذاتيا او جزئيا منه كما هي في موضوع المحمول فاقتصر على الاول فان قيل للمصنف قد تمنع كون
ما به الاحكام من المبادي واكثر ما ذكر في المباحث الاحكامية من ذلك قلنا هي من المسائل ووجه ايرادها في المبادي افادتها
تصور جزئيات الاحكام وما هو من المبادي لانه اذا قيل الواجب على الكفاية على الجميع ويسقط بفعل البعض يعلم ان من الوجوب ما يتعلق
بجميع المكلفين ويسقط تعلقه عنهم اذا اتى بعضهم بالواجب واذا قيل الامر بواحد من الاشياء لحصول الكفارة مثلا يعلم ان
من الوجوب ما يتعلق بشيء مبهم من الاشياء معينة وكذا الحكم فيما اورده من المبادي غير الكلامية فيه ما هو من المسائل لكن
عنونها بمسئلة مسئلة   لما كان استمداده من العلوم الثلثة الكلام فيه لتعيين المنهج وعلم الكلام والعربية والاحكام اخذت العلوم الثلثة
لانه اثبات في قوله اما اجمالا فهو انه من اهل علم ليس الا انها علوم ومما كان الاحكام لتصورها من مبادي اللغة ايضا
لانها تقع محمولات مسائله نحو الامر للوجوب والنهي للتحريم كما يقع في محمولات مسائل الاصول وقال الامر للوجوب والنهي للتحريم لم
يزد لعلم ابتدائي يبحث فيه عما يرجع لبيانها الذي يلائمه وعبر عنها بالمبادي الفقهية ولم يسمها المبادي الاحكامية بل قال عند
الشروع في بيانها الاحكام وما اضاف غيرها وقال مبادي اللغة اذ لو اضيفت اليه لتوهم ان اللغة موضوعها مما ثبت
اعراضها الذاتية من مسائله كما ان مبادي الكلام هو مبادي اللغة والاحكام ليست كذلك وانما تثبت في الاصول وان كان
كل منهما لابد بيانها فيه اليق   والدليل قال الاصل ليس للمبادي الكلامية البحث عن الدليل اقسامه المذكورة من المبادي الى قوله
مبادي اللغة غير مختص بالكلام بل هو من مسائل المنطق ونسبته الى جميع العلوم على السواء لانه آلة الكسب فلا وجه لنسبته الى الكلام
وجوابه انه من مسائل الكلام ايضا لانه يبحث عن المعلومات من حيث انها توصل الى الحق به الدينية صحة وفاسدة على الحق
كما ان المنطقي يبحث عنها من حيث انها توصل الى المجهولات سواء كانت حقيقية او دينية صحيحة او فاسدة وما في الحق
الا طلاقا ويجوز ان يكون بعض المسائل مشتركة بين علمين يبحثان فيهما من حيثيتين   هذا ما صرح به في الاحكام
ان يكون الدليل تعالى لمعنيين احدهما المرشد الذي يطلق على الناصب والذاكر وثانيهما ما به الارشاد وصرح به في الاحكام
لانه قيل فيه اما الدليل فقد يطلق في اللغة على الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق
على ما فيه دلالة وارشاد وقال الشارح العلامة قطب الدين الشيرازي رحمه قول المصنف وما به الارشاد لا يعطف على
قوله الذاكر لان ما به الارشاد ليس من معاني المرشد اذ المرشد مخصوص بالذاكر والناصب وعلى الاتحاد لا يمكن
عطفه على الذاكر وقوله ما به الارشاد وليس من معاني المرشد ان اراد انه ليس شيئا من معانيه الحقيقية لم يضرنا لان قوله المرشد
الناصب والذاكر وما به الارشاد يحتمل ان يكون معناه انه موضوع

موضوع لكل واحد منها وانه يطلق على كل واحد منها والثاني هو المراد وان اراد انه ليس شيئا من
معانيه اصلا سواء كانت حقيقية او مجازية فممنوع لان المرشد يقال على ما به الارشاد مجازا كما يقال القاطع
على السكين وهو ما به القطع فان اجيب بانه اراد انه ليس شيئا من معانيه الحقيقية وحينئذ
لا يصح قوله الدليل لغة المرشد اما اولا فلانه تعريف للدليل وهو على ما ذكره ما ابتدا بلفظ اظهر
من المعرف والترادف لاتحاد المعنيين الحقيقيين لا المجازيين ولا الحقيقي والمجازي وهو بعيد قلنا
اما الاول فمدفوع بان المجاز اذا اشتهر التحق بالحقائق فحكمه مع ما يدل على معناه حقيقة حكم المترادفين
في جواز التعريف به لانه قد يكون المجاز اشهر مما هو حقيقة في معناه واما الثاني فلا يجدي لان الوقوع
في مثل المهروب عنه يلزمه ولو كان عطفا على المرشد وهو اطلاقه على معنييه الحقيقيين اعني الناصب
والذاكر مما يدفع به هذا يندفع به ذاك وتحقيقه ان معنى قوله الدليل المرشد مدلول الدليل مدلول
المرشد والمدلول اعم من الحقيقي والمجازي فلا يلزم جمع عموم المجاز وهو غير مستبعد هذا مع ان استعمال
اللفظ في مدلوليه الحقيقي والمجازي وكذا في مدلوليه الحقيقيين جائز عند المصنف من غير استبعاد
واعلم ان الارشاد والهدى مترادفان وقوله الدليل لغة المرشد مبني على ان الدلالة مرادفة لهما
على ما شحنت به كتب اللغة ذكر في الصحاح الهدى الرشاد والدلالة وفي الاساس اي دللته
الطريق اهتديت اليه لكن يعتضد قول صاحب الكشاف فيه ان الهدى اخص من الدلالة وقول صاحب
المصادر ان الارشاد اخص منها   يصح النظر المراد به ما يكون في جهة الدلالة وهي امر يستلزم المط
حاصل للدليل كما سيجيء   فاللام هو بمنزلة الجنس وقولهم فصاعدا ليدخل فيه القياس المركب
من اكثر من قولين نحو العالم متغير وكل متغير حادث وكل حادث له صانع وقولهم يكون عنه قول اخر
يخرج القولين الغير المستلزمين وما في حكمهما وكذا التصديقي والتام والناقص عن المشتركين في حد اوسط
اذ لا يكون عنه قول اخر لوجوب ان يكون للصورة مدخل في حصول النتيجة ولهذا لم يقل عنها وذلك انما يكون
اذا اثبتت امر مستلزم للمطلوب للمحكوم عليه وبين استلزامه للمط فيحصل معتقد غير ... والظن
تناول الجدل والخطابة لان كلا منهما ظني فيكون التعريف المذكور جامعا للصناعات الخمس التي هي البرهان
والجدل والخطابة والمغالطة والشعر   وربما قيل بدل يكون يستلزم لذاته قولا اخر فالاستلزام
الذاتي يقتضي ان لا يتخلف عنه المعلول اصلا وقوله يكون عنه قول يقتضي ان لا يحصل عنه قول اخر وان تخلف عنه
في بعض الاصول   او يختص بالبرهان فانه اي من الدليل كما سيجيء ان البرهان مقدماته قطعية
فينتج قطعا لان لازم الحق حق قطعا واما الصناعات الاربع الباقية فلم يثبت فيها للمحكوم عليه امر مستلزم
للمط اذ ليس بين الظن وبين شيء ارتباط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عنه لزوال الظن مع بقاء موجبه
كما اذا ظهر خلاف الظن بحس او بدليل واعلم ان هذين التعريفين لمتقدميهم واما متاخروهم فقد اوردوا
فيها الفرق قالوا هو قولان فصاعدا ان سلمت لزم عنه لذاته قول اخر فعلى هذا يكون كل واحد
من الصناعات الخمس مستلزما للنتيجة لكن على تقدير تسليم مقدماته ونظر المبطل في دليل الحق لا يفيده

لفظي ٣

النتيجة ما لم يسلم مقدماته كما ان نظر المحق في شبهة المبطل كذلك وفيه بحث مذكور في الكلام وهو لتن
الدليل الظني المولف لا يستلزم لذاته شيئا لان الدليل الظني المولف من مقدمتين ظنيتين مثلا يكون حصول
النتيجة منه على تقدير واحد وهو تقدير صدقهما معا وحيث جوز انتفاء كل واحدة منهما ولذلك كان ذلك
الانتفاء مرجوحا يكون النتيجة منتفية على ثلثة تقادير وهو تقدير انتفاء الصغرى فقط او الكبرى فقط او كليهما معا
والعدم الحاصل على ثلثة تقادير جاز ان يكون راجحا على الوجود الحاصل على تقدير واحد او مساويا له فلا يكون
الدليل الظني مستلزما للظن بحصول النتيجة استلزاما لذاته والا لم يتخلف عنه الظن بحصولها وليس
كذلك لانه ربما افاد الظن بعدمها او الشك فيها ولما كان البحث عن الدليل واقسامه من مبادي الكلام كما ذكر
قال مذكور في الكلام اي موضعه اللائق بذكره هو الكلام وهذه القاعدة كثيرا ما يستعملها الاصوليون
منها ما ذكره في المنهاج في نقله عن بعضهم ان التعليل بالحكم الشرعي غير جائز لانه انما يصح على تقدير المقارنة والا يصح
على تقدير التقدم والتأخر فيكون عدم التعليل راجحا لكونه واقعا على تقديرين والتعليل مرجوحا لكونه
واقعا على تقدير واحد من الثلاثة ومنها ما ذكره المصنف في مواضع من هذا الكتاب كقوله في بحث
شروط العلة من شرط القطع في حكم الاصل ووجود العلة في الفرع نظرا الى ان الظني يضعف بكثرة
المقدمات فربما يضمحل من ان المقدمات الظنية كلما كانت اكثر كان الدليل اضعف وبهذا منع
ابو الحسين تخصيص العام بالقياس واعلم ان الحاصل اي الدليل في عرف اهل الشرع
ما يجعل محكوما عليه في صغرى الشكل الاول وهو الاصغر ولهذا يقول المتكلمون العالم دليل وجود الصانع
والفقهاء قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس دليل وجوب صلوة الظهر والاصوليون الكتاب والسنة
والاجماع ادلة الفقه وعند المنطقيين مجموع الصغرى والكبرى لا بد في الدليل اراد بالدليل
ما اصطلح عليه المليون لان كلامنا فيه والمراد بالمستلزم هو جهة الدلالة وهي امر ثابت للمحكوم عليه
اي الدليل على اصطلاحنا يكون بينه وبين المط علاقة مصححة لانتقال الذهن منه اليه كالحدوث
للعالم فيحصل من اثباته للمحكوم عليه مقدمة هي صغرى ومن اثبات المط له مقدمة اخرى هي كبرى فيحصل
مقدمتان في الاستدلال بكل دليل والمقدمة هي قضية جعلت جزء قياس فبين الدليلين بحسب
الاصطلاحين مساواة في الوجود بشرط النظر وعموم بحسب المفهوم لان الدليل على اصطلاحنا جزء للدليل
على اصطلاحهم ومباينة في الصدق لانه عندنا هو المفرد وعندهم الاجزاء المباينة للقياس
تختص فيما ارى ببعض الدلائل لا يريد به القياس الاستثنائي الذي استثني فيه عين الملزوم كما في
قولنا لو كان الارز مقتاتا لكان ربويا لكنه مقتات فهو ربوي وان كان قوله ليبنى احديهما عن
اللزوم والاخرى عن ثبوت الملزوم موهما بانه يجب ان يكون احدى المقدمتين متصلة موجبة لزومية
والاخرى استثناء لثبوت الملزوم بل يريد به الشكل الاول لقوله بعد وستراه يرجع الجميع الى امر
واحد وهو الشكل الاول فما ذكره هو صورة الشكل الاول بشرائطه لان المستلزم هو الوسط وثبوته
للمحكوم عليه هو حمله على الاصغر واستلزامه للمط هو وضعه للاكبر وقوله من مستلزم للمط اشارة الى وجوب

كلية كبراه اي يمتنع انفكاك شئ من الاوسط عن الاكبر وقوله ولا بد من ثبوته للمحكوم عليه الى وجوب ايجاب صغراه
وانما قدم بيان الكبرى وان كانت متاخرة وضعا لتقدمها شرفا لما ذكره المنطقيون من انها اقوى مقدمتي
القياس لتضمنها المط لان معناها ان كل ما ثبت له الاوسط محكوم عليه بالاكبر ولما كان الاصغر مما ثبت له
الاوسط كان الحكم بالاكبر في الكبرى على الاوسط متناولا له الا انه يتوقف على معرفة اندراجه بخصوصه تحت
الاوسط وذلك حاصل بالقوة القريبة من الفعل لانه قد علم اندراجه تحته في عقد الحمل للصغرى وهذا هو المراد
بالصغرى السهلة الحصول في قولهم القانون ما يصلح ان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول والا فما
في نحو لا شئ من الملح بمقتات وكل ربوي مقتات هذا هو الضرب الثاني من الشكل الثاني المستدل به على الحكم حيث
جعل الاقتيات علة لحرمة الربوا مع انه جعل الملح ربويا فان المحكوم عليه فيه هو الملح والاوسط الاقتيات وقد
سلب عن المحكوم عليه في الصغرى وجعل الاكبر مستلزما له في الكبرى فاستغنى فيه الامران اللذان قدر اشتراطهما
في الدليل واشار بنحوه الى كل قياس اختل فيه الامران كالضرب الرابع من هذا الشكل والضروب التي
كبرياتها سوالب من الشكل الثالث وهي الضروب الثلثة وجميع ضروب الشكل الرابع لانه عكس الشكل الاول او
احدهما فقط كالضرب الاول والثالث من هذا الشكل والضرب الثاني والرابع من الشكل الاول فانه انتفى فيهما
استلزام الوسط للاكبر لكون كبرياتها سوالب وكالضروب الثلثة التي كبرياتها موجبات من الشكل الثالث
فانه انتفى فيها ثبوت الاوسط للمحكوم عليه اذ الامر فيه بالعكس وكذا الضرب الاول والثالث للشكل الاول
من القياس الاقتراني الشرطي الذي لم يثبت فيه الاوسط للمحكوم عليه بل اثبت عنده نحو كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب مختفية وفي نحو لو كان الملح ربويا لكان
مقتاتا وليس كذلك اي ليس مقتاتا فليس ربويا فانه انتفى فيه الامران وهكذا الحكم في كل قياس
استثنائي استثني فيه نقيض اللازم مما جعلنا المط والوسط مما النفي او الاثبات يزول
هذا الوهم اي ما ذكرنا من ان القاعدة ليس مختصا ببعض الدلائل وان كان مختصا بالشكل الاول لان سائر
الاشكال والدلائل مرجعها الى الشكل الاول فكان جاريا في جميع الدلائل وذلك لانا نجعل في المثالين الوسط
نسبته الى ما هو محكوم عليه في النتيجة بالسلب والمط نسبة الاكبر الى الاوسط بالسلب فنقول لا شئ من الملح
بمقتات يستلزم الملح هو ليس بمقتات فقضية سالبة المحمول والنسبة فيها جزء المحمول شايعا بين اهل المنطق وكل ربوي
مقتات يستلزم ما ليس بمقتات ليس بربوي عكس النقيض بمعنى سلب الطرفين وح ينتظم قياس من الشكل
الاول وكذا قولنا في المقدمة الاستثنائية لكنه ليس بمقتات يستلزم الملح هو ليس بمقتات بما عرف
وقولنا لو كان الملح ربويا لكان مقتاتا يستلزم قولنا كل ربوي مقتات لان المتصلة الموجبة انما تصدق
لزومية اذا كان حصول محمول مقدمها مستلزما لحصول محمول تاليها وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما ليس
بمقتات ليس بربوي فظهر وجه صحة التقدير في المثالين وهذا مبني على جواز توسيط ما يخالف حده لجميع
حدود القياس في انتاجه والمنطقيون لم يجوزوه والمصنف جوزه لما ستجي تحقيقه والاظهر وجه صحته
في جميع الاقيسة لانه اذا انتفى ثبوت الاوسط للمحكوم عليه فان كانت الصغرى موجبة والاوسط فيها موضوع

كما في الشكل الثالث و الضروب الموجبة الصغرى للشكل الرابع عكسناها بالعكس المستوي او قلبنا المقدمتين
ثم عكسنا النتيجة وان كانت سالبة فاذا كان الاوسط فيها محمولا كما في الضربين السالبتين الصغرى للشكل الثاني
نردها الى الموجبة السالبة المحمول لكونهما منتجين بجعل نقيض الاوسط للاصغر واذا كان الاوسط فيها
موضوعا كما في الضرب الثالث من الرابع عكسناها بالمستوي ثم نردها الى الموجبة السالبة المحمول واذا انتفى
استلزام الاوسط للاكبر فان كانت الكبرى سالبة والاوسط فيها موضوع كما في الشكل الاول والثالث
نردها الى الموجبة السالبة المحمول او محمول كما في الشكل الثاني نعكسها بالعكس المستوي ثم نردها الى الموجبة السالبة
المحمول وان كانت موجبة والاوسط فيها محمول جعلنا المقدمتين او عكسنا الكبرى بعكس النقيض فان قيل
سلمنا جميع ذلك لكن قوله مستلزم للمطلوب يقتضي وجوب كون الكبرى ضرورية في الشكل الاول ليحصل الاستلزام
ومن البين انه ليس بواجب قلت لما جعلنا جهة الكبرى جزءا من المحمول صارت ضرورية لان الامكان
للممكن والاطلاق للمطلق ضروري فالمراد استلزامه للمطلوب على جهة وجبها فان قيل سلمنا ذلك لكنه مشعر
بان الاوسط مستلزم للنتيجة لان المطلوب العام هو النتيجة وليس كذلك قلنا قد اشار الى ان المراد
بالمطلوب هاهنا هو نسبة الاكبر ايجابا او سلبا في نحو المثال المذكور وفي غيره فتدبر فيما ذكرنا واعاد تسمية ذلك بالمطلوب
لان المطلوب من الدليل حكمه جزئية على ما صرح به بقوله ليكون الحاصل خبريا ومناط الفائدة فيها هو نسبة
المحكوم به الذي هو الاكبر الفكر هو انتقال النفس هذا جنس له لان الفكر نوع من الحركة وبه يخرج
الحدس ان فسر بسنوح المطالب مع المبادي المترتبة دفعة للذهن وقوله في المعاني اي المعقولات
لانها قد تطلق في مقابلة المحسوسات كما في قول من لا يسمي ادراك الحواس علما بل احساسا في تعريف العلم هو صفة
توجب تمييزا بين المعاني لا تحتمل النقيض يخرج الانتقال في المحسوسات لانه يسمى تخييلا لا فكرا وقوله
انتقالا بالقصد يخرج الانتقال بلا قصد كتذكر النظر فانه لا يسمى فكرا وكالحدس ان فسر بسرعة
الانتقال من المبادي الى المطالب واعلم ان الفكر يطلق عند المنطقيين على معان منها حركة
النفس في المعقولات بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسماة بالدودة



اي حركة كانت اي سواء كانت لتحصيل المطالب او لا كاكثر احاديث النفس ومنها حركة النفس من
المطالب الى المبادي والرجوع عنها اليها ومنها الحركة الاولى من تلك الحركتين والمذكور في الشرح
المعنى الاول من هذه المعاني مع زيادة تقييد الانتقال بالقصد فعلى هذا يكون الفكر كالجنس للنظر لان
الفكر بالمعنى المذكور يتناول ما لا يطلب به علم ولا ظن كاكثر حديث النفس ولا يطلق عليه النظر كما
صرح الامام بقوله الذي يطلب به علم او ظن فصله ليخرج ذلك وقال الآمدي مراد الحاذق
وهو القاضي بقوله النظر الفكر هو الحد اللفظي وبقوله الذي يطلب به علم او ظن الحد الرسمي جمعا بين
تعريفيه كما قيل في تعريف بعض الاصوليين للكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في
المصاحف ان القرآن تعريف لفظي له والباقي رسمي واستبعده الاستاد رحمه الله لانه اذا لم ينزل
الفكر منزلة الجنس بل نزل الموصول في موضعه كان تعريفا بالمبهم ومتناولا لغير المحدود و هذا

الاستبعاد مثل الاستبعاد والامام الرازي فقول ابن سينا في الاشارات الفكر ما يكون عند اجماع
الانسان ان ينتقل من امور حاضرة في ذهنه متصورة او مصدق بها الى امور غير حاضرة فيه حيث
حمل قوله ان ينتقل على انه مفعول للاجماع لا انه بدل منه فسمي الموصول على ابهامه وملزوم التعريف بالمبهم
فقال الامام والغزالي وكل يعسر تحديده قال الامام في البرهان الراي السديد عندنا
ان المتوصل الى درك حقيقة العلم مستقيم لنا ان العلم فيه غيره ونفض الحواشي عنه الى ان يضيق موضع
النظر في التقسيم فيصادف المقصود حينئذ فنقول ما يتميز به الشيء عن غيره من الصفات النفسية اما
جازم او لا وغير الجازم ليس علما بل هو الظن والوهم والشك ثم ما يكون منه جازما اما ثابت لا يتصور
زواله بالتشكيك او لا وغير الثابت ليس علما بل هو التقليد فانه يزول بالتشكيك مع بقاء متعلقه
وقد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد ان زيدا في الدار من اول اليوم الى الظهر وقد خرج عنها نصف
النهار ثم ما يكون منه جازما ثابتا اما مطابق للواقع او لا وغير المطابق ليس علما بل هو الجهل المركب
وعند الانتهاء الى ما يتميز به الشيء عن غيره جازما ثابتا مطابقا يحصل الوقوف على حقيقة العلم فان
ساعدنا عبارة صحيحة في الحد حررناها والا اكتفينا بذلك ولم يضر فقدان العبارة لان العقلاء
يدركون حقيقة رائحة المسك ولو راموا ان يصوغوا عبارة لها لم يجدوها ولو فرضنا دقائق اللغات
ودروس العبارات لاستقلت العقول بدرك المعقولات وقال الغزالي في المستصفى يعسر
تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي لان ادراك ذوات الحقيقة
في غاية العسر ولانا نجد حقائق بعض المدركات كالروائح والطعوم ولا نقدر على تحديده فيكون
عن تحديد الادراكات اعجز لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال اما التقسيم فبان نميزه
عما يلتبس به بالترديد فيما يعم من النفي والاثبات ونفض الحواشي عنه والحاق غيره من الصفات
النفسية التي لا تميز كالارادة والقدرة عن الصفة النفسية المميزة التي لا جزم لها فيها كالظن
والشك والوهم وعن الصفة النفسية المميزة الجازمة التي لا تطابق الواقع كالجهل وعن الصفة النفسية
المميزة الجازمة المطابقة التي ليس لها موجب من ضرورة او حس او دليل وبعد هذا التقسيم و
التمييز يكاد ان يصادف حقيقة العلم من غير تكلف تحديد واما المثال فبان نشبه بما يفهمك حقيقته كما يقال
العلم كانطباع الصورة في المرآة فكما يحتاج المشبه به الى الحديد وصقالته والصورة المتوهمة
الانطباع فيها كذلك يحتاج العلم ايضا الى ثلاثة اشياء النفس وهي بمنزلة المرآة وغريزة بها تتهيأ
للانطباع بالمعقولات وهي بمنزلة صقالة المرآة وحصول صور المعقولات لها وهي بمنزلة الصور
المتوهمة الانطباع في المرآة والمراد بصور المعقولات حقائقها وماهياتها فحقائق المعقولات
اذا انطبع بها النفس هو العلم فالتقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه والمثال يفهمك حقيقته
واستبعده المستبعد هو الآمدي قال التقسيم والمثال ان افادا تمييز العلم عما سواه
فيصح تعريفه بهما واما بالمثال فقط لانه تعريف لشيء ببعض المخصص واما بالتقسيم فلانها متشابهة على

ما يشارك العلم فيه غيره وما به يتميز عما سواه فيؤخذ المشترك ويضم الى مميزاته فيحصل عبارة محررة
مفيدة للتمييز ولا معنى للتحديد الرسمي الا هذا وان لم يفد تمييزه عما سواه فلا يحصل بها معرفته
لانها نفس التمييز او موجبة له ورده اكثر الشارحين بان مراده منها عسر التحديد الحقيقي ولا ينافي هذا
تاتي تحديده الرسمي بالقسمة والمثال وهذا ليس بسديد لان كلام الامام في البرهان صريح في انه يريد
عسر تحديده مطلقا بل امتناعه حيث نقل تعريفات العلم التي ذكرها العلماء واتى عليها بالابطال
ما بين في المواقف قال فما الذي تقتضي في حقيقة العلم وهل العلم مما يحويه حد قلنا الاقبس كل شيء
محدودا واجاب بان الراي السديد عندنا ان نتوصل الى درك حقيقته بها حتى ننفي بها عن
مطلوبنا ما ليس منه فاذا انتقضت الحواشي وضاق موضع النظر حاولنا مصادفة المقصود جهدنا
فطريق الرد عليه ما افاده في الشرح وحاصله انا نختار ان القسمة والمثال يفيدان تمييز العلم عما
سواه قوله فيصح ان يعرف بها قلنا ان اردت بالتعريف الحد الحقيقي فظاهر انه ليس بلازم للتمييز
اذ كثيرا ما يميز الشيء ولا نطلع على ذاتياته فلا استبعاد ولم يتعرض لهذا التسليم الامدي له وان
اردت به الحد الرسمي او الاعم فكذا لان القسمة والمثال ربما افاد تمييزا ولم يفيدا صحة الحد
الرسمي لان التمييز يحصل بالخاصة مطلقا لكونها مقولة في جواب اي شيء هو في عرضه ولا يصح
الرسم الا بالخاصة الشاملة اللازمة البينة كما صرح به المنطقيون والعام لا يستلزم الخاص
تخرجه اي تخرج التقسيم وذلك التي عن الاقسام فانا اذا قسمنا شيئا الى منقسم و
ما خلا مع قيد فقد حصل لنا اقسام متمايزة يسمى كل منها خارج القسمة وقد يسمى باسم خارج
ايضا وبعين غيره في مثال جزئي معرفة الشيء بالمثال على وجهين احدهما ان
يشبه بحقيقته لغيره كما يقال النفس كالربان للسفينة او الملك للمدينة فيعلم انه قائم
بنفسه وليس حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وتعلقه تعلق التصرف والتدبير لا الاتحاد
والعلم كادراك البصر او كانطباع الصورة في المراة فكما ان في ادراك البصر وانطباع
الصورة يحصل الحقيقة من غير تردد فيها والانزوال بالتشكيك فكذا ادراك البصيرة وثانيهما
ان يشبه بجزئي من جزئياته كما يقال العلم كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا
كثير الدور في السنة الادباء يقولون الاسم كزيد والفعل كضرب والحرف كهل وهذا الوجه
افيد من الاول لانه تصور الحقيقة مع جزئي منها وانما اقتصر على ايراد هذا الوجه لانه اراد
ان يبين ان معرفة الشيء بالمثال لا تستلزم صحة الرسم به واذا لم يكن الوجه الافيد مستلزما لها
فعدم استلزام غيره لها بالطريق الاولى لازم بين الثبوت لافراده اشارة الى
ان المراد باللازم البين الذي شرط في التعريفات ما يكون ظاهر الثبوت لجميع افراد
المعرف ظاهر الانتفاء عن غيره كاستواء القامة وعريض الاظفار للانسان فلا اكتفاء بلمية
لصنعة الكتابة وهذا اشكل ما يسمع من ائمة البيان ان وجه الشبه في الاستعارة يجب ان يكون

جليا

جليا او معروفا سائرا بين الاقوام لئلا يكون من باب التعمية والالغاز وبهذا صرح الغزالي في المستصفى
حيث قال فاعدل بعد ذكر الجنس في الرسم التام الى اللوازم واجتهد ان يكون ما ذكرته من اللوازم
الظاهرة المعروفة فان الخفي لا يعرف كما اذا قيل ما الاسد فقلت سبع ابخر ليتميز عن الكلب بالبخر
فان البخر من خواص الاسد لكنه خفي ولو قلت سبع شجاع عريض الاعالي لكانت هذه اللوازم
والاعراض اقرب الى المقصود لانه اجلى وسيصرح المصنف في التعريفات بقوله ويختص الرسم
باللازم الظاهر لا يخفى مثله وليس المراد به ما يكفي مجرد تصور الملزوم لتصوره لان الانتقال في
التعريفات بالعكس ولا ما يكفي بحيث يصح منه الانتقال الى الملزوم اذ ليس هذا معناه لغة ولم
يعرف به اصطلاح والعلم من هذا القبيل اي مما يعرف بالقسمة والمثال ولا يعرف له لازم
بين بالمعنى المذكور اما انه يعرف بالقسمة فاشار اليه بقوله فانا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب
يعني نوقسم الاعتقاد الى الجازم وغيره والجازم الى ماله موجب والى ما ليس له ذلك والجازم
الذي له موجب الى مطابق وغير مطابق لخرج التقسيم شيئا هو الجازم المطابق للموجب
وهو المسمى بالعلم فيتميز عند العقل عما عداه بالفصول المذكورة واما انه يعرف بالمثال فاشار اليه
بقوله ونعلم ان اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين كذلك والاعتقاد هنا بمعنى ادراك العقل
لا بمعنى التقليد كما يذكره المصنف واما انه لا يعرف له لازم بين بالمعنى المذكور فاشار اليه بقوله
ولكن لا نعلم المطابق وغيره نفيا بطا ضرورة اي لو عرف له لازم بين يميزه لكان هو المطابق لان
الجهل المركب يشارك العلم في كونه اعتقادا جازما بالموجب وانما يتميز احدهما عن الاخر بالمطابقة
وعدمها لكن المطابقة ليس لازما بينا بالمعنى المذكور والا لكان ظاهر الثبوت لجميع افراد العلم
ظاهر الانتفاء عن كل فرد من افراد الجهل فلم يشتبه عند احد فرد من افراد العلم بشيء من
افراد الجهل لكنه يشتبه والا لم يحصل الجهل لاحد فقوله وغيره اي غير المطابق انما ذكره ولم
يكن من خواص العلم ولوازمه ليعلم ان الجهل ايضا ليس له لازم بين بالمعنى المذكور ولهذا يحصل الجهل
ويشتبه فرد منه بالعلم وقوله نفيا بطا الى وجوب كون اللازم الذي يعرف به شاملا لجميع افراد
المعرف اي لا نعلم المطابق مثبتا بالتمول وقوله ضرورة اشارة الى وجوب كونه ظاهر الثبوت
مع شموله وهو مفعول له لقوله نعلم بنزع الخافض والمعلل منفي اي العلم بكون المطابق شاملا لفرديته
وظهوره منتف او مصدر على تقدير المضاف اي لا نعلم علم ضرورة ونعلم من هذا التحقيق ان التقسيم الصحيح
انما نعلم به حد كل واحد من اقسامه اذ لو كان ما يتميز الاقسام فصولا او خواص لوازم شاملة
له وذلك ليس بلازم في كل تقسيم صحيح ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم
بغيره لا يرد على هذا ما قاله بعض الشارحين من ان تصور غير العلم يتوقف على حصول العلم بغيره فكيف يتوقف
عليه لان المراد بحصول العلم بغيره تعلقه به وهو ليس بنفس التصور المتعلق به
بالضرورة اذ اعلم شيئا كان بين العلم والمعلوم تعلق فان اعتبر ذلك التعلق من جانب العلم يقال

هو ضروري او نظري اي يعلقه بالشيء موقوف على الكسب ام لا ولذا اعتبر من جانب الشيء يقال هو معلوم
بالضرورة او بالنظر اي كونه متعلقا للعلم موقوف على النظر ام لا ولا يخرج الضروري ولا النظري
بهذا عن كونهما صفتين للعلم لانهما ح وصفان لمعلومية الشيء لا الذاته وانما ذكر هذا التنبيه لتنبيههم
على موضع غلط المستدل فانه عرضه ان مفهوم العلم ضروري لا التعلقه وعلى انه اذا وصف شيء بكونه
ضروريا او نظريا كالوجود والنفس وغيرهما كان المراد ان معلوميته ضرورية او نظرية لانهما من
خواص العلم ولذلك ترى العلماء يقولون الوجود ضروري لان كل احد يتصور وجوده ضرورة
والوجود المطلوب يتوقف عليه وجزء المتصور بالضرورة او سالكن يكون ضروريا واللازم من الدليل
ان تصور الوجود ضروري   وهو غير تصور العلم لان حصول العلم بالشيء عبارة عن تعلق العلم
بالشيء فيكون المعلوم هو الشيء والعلم آلة لكونه معلوما وتصوره عبارة عن تعلقه بنفس العلم فيكون
المعلوم هو العلم وحاصله ح اي علم اذ يكون آلة الادراك وحاصله ان اردتم بكون العلم بانه موجود
ضروريا ان حقيقة العلم المتعلق به ضروري ممنوع كيف وحقيقته مشتبهة على كثير من العلماء فضلا
عن البله والصبيان وان اردتم ان العلم بحصول الوجود له ضروري فمسلم لكنه غير لازم وفيه النزاع
وذلك انه لا يلزم اشارة الى النفاد وانه لا يلزم اشارة الى دليله وبيانه ان تصور الامر
ليس بلازم لحصوله لانه لو كان لازما له لتبع تصوره حصوله لانه ح يكون تصور الامر عرضيا لحصوله
لازما والشيء ما يحصل بعد تمام حصوله كما سيجيء ولهذا قال في الشرح لازم الماهية هو اللازم لها بعد
بعد فهمها لكنه لا يتبعه لانه كثيرا ما يحصل فانه امر يحصل ولا يتصور بعد حصوله فان كثيرا من الناس
الاذكياء يحصل لهم الرؤية امور لا يتصورون معنى الرؤية ويتصفون بكثير من الكيفيات النفسانية
من غير تصورهم لمعناه والعلم بالوجه من هذا القبيل فانه يحصل لكل احد العلم بوجوده ولو سئلوا
عن معنى هذا العلم اعترف اكثرهم بانا لا نعرفه وليس ايضا تقدم تصور العلم واجبا على تقدير
حصوله لانه لو كان كذلك لكان تصوره بمنزلة الشرط لحصوله فامتنع حصوله بدون سبق تصوره
وليس كذلك لانه كثيرا ما يحصل امر للشخص بغير سبق تصوره له وهو ظاهر فيجوز الانفكاك حصول الامر عن
تصوره لاحقا وسابقا   واذا كان كذلك اي اذا كان تصور الامر غير لازم لحصوله وكذا
تقدم تصوره جاز انفكاك الحصول عن التصور مطلقا اي من غير تقييد للانفكاك بكون تصور الامر بعد
حصوله او قبله ضرورة استلزام الوقتية للمطلقة وقوله فيفيد انتفاء بجواز الانفكاك مطلقا لان النفاد
نقيض الاتحاد وهو مستلزم لامتناع الانفكاك دائما فيكون جواز الانفكاك مطلقا مستلزما للتغاير
لان نقيض اللازم مستلزم لنقيض الملزوم وقوله فلا يلزم نتيجة النفاد اي اذا كانا متغايرين لم يلزم
من ضرورية احدهما ضرورية الاخر وانما اورد لا في قوله ولا تقدم دون او كما في المتن ليكون
صريحا في نفي كل واحد من لزوم التصور اللازم واللاحق فان او يحتمل الترديد في النفي كما يحتمل
نفي الترديد وحمل لزوم التصور على لحوقه يناسب قوله او يتقدم ويتجاوب طرفا الكلام مع المحافظة

على تفسير العرضي اللازم من بعد هذا اذ اقرئ لزوم بصيغة المصدر فيكون مرفوعا عطفا على فاعل يلزم
وهو تصوره ولا اشكال انه فيه استدراكا اذ يكفي في اثبات النفاد ان يقال لا يلزم من حصول امر تصوره
ويحمل اللزوم على امتناع الانفكاك مطلقا من غير ان يقيد اللازم بكونه متاخرا عن تحقق ملزومه فالاولى
ان تقرا يتقدم بالفتح على صيغة الماضي على ما هو في كثير من النسخ ليكون عطفا على قوله لا يلزم ويكون جوابا
لنفي اي لا يمتنع الانفكاك حصول امر عن تصوره فيبقى النفاد وايضا ربما يتقدم تصور الشيء على حصوله كما لمن
يكتسب التصديق فانه يتصوره اولا ويستدل عليه ثم يحصل فيبقى النفاد واذا كانا متغايرين لا يلزم من كون
احدهما ضروريا كون الاخر كذلك والى هذا التوجيه اشار بقوله وسيجيء في الخبر ما اذا عطفته الى هذا
الموضع نفعك وذلك لانه في جواب مثل هذا الاستدلال في الخبر لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل
ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله فيتصور وهو غير حاصل فيبقى النفاد حيث حمل اللزوم على امتناع الانفكاك
مطلقا من غير ان يقيد اللازم بكونه متاخرا عن تحقق ملزومه فالاولى ان تقرا يتقدم بالفتح على صيغة الماضي
من غير ان يعتبر في اللازم التاخر ولهذا قال اذ قد يحصل ولا يتصور بالواو دون الفاء وعطف يتقدم
على لا يلزم ليكون جوابا اخر وكان الاستاذ رحمه الله يقول هذه الرواية ارجح عندي الا ان الشارحين
لم يتعرضوا الشرحها وحمل معظمهم قوله او يتقدم على التاكيد فلم يعجبني التصريح لمن نفهم في اوائل الكتاب
قوله اما الاولى فاذ لا معنى للضروري الا البسيط يريد بهذا انهما مترادفان بل يريد به ان معنى
الضروري ينحصر في البسيط عقلا اي كل ما يصدق عليه معنى التصور الضروري يصدق عليه البسيط عقلا
ولا يصدق عليه المركب العقلي وذلك لانه عرف التصور الضروري بما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب
في مفهومه فيجب ان يكون التصور الضروري بسيطا لا مركبا لتوقف تعقل المركب على اجزائه قوله
واما الثانية فلان حصول المعنى ذاتي للعلم المعنى يطلق اصطلاحا على العرض وهو المراد بقوله في
ابطال الحسن والقبح الذاتيين لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى وعلى ما يدرك من الامور
العقلية وهو المراد بقوله في تعريف العلم والمزيد في الامور المعنوية لاخراج المحسوس باحدى
الحواس الظاهرة وعلى المدرك مطلقا سواء كان خارجيا او عقليا وهو المراد بقوله من قال في تعريف
العلم هو حصول النفس الى معنى فقوله فلان حصول المعنى اشارة الى انه اريد بالمعنى في قوله ويلزم منه
ان يكون كل معنى علما ما يدركه النفس لان المقدر حصول المعنى للذهن بدليل قوله او لو رفع عن الذهن
والذهن آلة للنفس معدة لادراكها فان قيل المدعى ان كل معنى علم واللازم من الدليل ان
كل حصول معنى علم فليس الدليل واردا على المدعى قلت المحكوم عليه بالحقيقة هو المعنى وانما زيد
لفظ الحصول ليشعر بان المراد بالمعنى المعنى الحاصل للذهن اي مدركه وحاصله ان المعنى الحاصل ذاتي للعلم
اذ رفعه رفع لحقيقة العلم كما ان رفع الواحد رفع لحقيقة الاثنين وهذا ظاهر وكل ما يكون كذلك فهو ذاتي
كما بين في تعريفه بخلاف اللازم البين فان رفعه مستلزم لرفع الماهية لا انه رفع لعينها واذ قد فرض
بسيطا لم يكن له ذاتي اخر والا لكان مركبا فيكون ذلك تمام حقيقة العلم وليس كذلك لان المعنى الحاصل

للذهن صادق على الظن والجهل المركب والشك والتقليد مما هو قسيماته ولا يصدق العلم عليها وهذا مراد من
بين حمل المعنى منها على العرض وقال العرض ذاتي للعلم اذ لو رفع العرض لارتفع حقيقة العلم لان رفع الاعم
مستلزم لرفع جميع ما هو اخص منه وليس لو ذاتي لغرابة اطلاقه فيلزم ان يكون عرضيا كالنطق والسواد
والحرارة ويرد عليه ان رفع العرض ليس رفعا لحقيقة العلم نعم يلزم من رفعه رفعها وهذا الاستلزام كونه
ذاتيا للعلم كما في اللازم البين كيف وقد برهن في الكلام على ان العرض ليس ذاتيا للاعراض وذكروا له
صدوا الكثر ما مذكور في المواقف مع وجه فساده واختار المصنف من تعريفاته بكلمة احدها ما ذكره
هنا وثانيها ما يخرج من التقسيم الذي سيجيء وثالثها ما ذكره في تقسيمه بقوله وهي تصديق وعلى هذا كان
العلم يطلق على التصور انضا يقال علمت معنى الجوهر والجسم كان الاول لتعميم الاصطلاح احقها ولا حاجة
الى تاويل الاصح بالصحيح او الاقرب الى الصحة انه صفة جنس له وقوله توجب تمييزا يخرج سائر الصفات
كالقدرة والارادة والمراد توجب كون محلها وهو النفس مميزة لما تعلقت به الصفة اذ العلم لا بد له من
هذا التميز من تعلق بينه وبين المعلوم فان المميز هو العالم لا العلم فلذلك صرح في الشرح بقوله لمحلها
والصفات المختصة بحسبها موجب لتميز محلها والعلم يوجب ايضا تميز محله لما تعلق به وقوله لا يحتمل النقيض
المراد به نقيض التمييز وعدم احتمال نقيضه يسند تارة الى متعلقه كما سيجيء في تعريفه الثاني وصرح به في العقول
لمعنى انه غير قابل لتطرق نقيض هذا التمييز عليه على وجه يطابقه وتارة الى التمييز كما فعله المصنف بمعنى انه
غير قابل لتطرق نقيضه بدله على وجه يطابق الواقع وهذا كما يقول المتكلمون تارة ماهية الممكن قابلة لوجودها
وتارة وجود الممكن قابل لعدمه ومآل العبارتين واحد وبهذا القيد يخرج الجهل لاحتمال متعلق النقيض
في نفس الامر وعند الظن والشك والوهم لاحتمال متعلقاتها النقيض عند الذاكر والتقليد لانه لما لم يكن
عن موجب جاز زواله وحصول نقيضه فالمراد بعدم الاحتمال ما يعم نفيه في نفس الامر وعند الذاكر وعن
الذاكر لان الجملة اذا دخل عليها النفي الحالي في النفس الموجبة التميز اما متعلق تلك الصفة عما عداها تمييزا
لا يحتمل نقيضه اصلا هو العلم فاذا شاهدنا زيدا وتصورناه على ما هو عليه في نفس الامر يكون تصوره علما
لانه يوجب تمييز النفس له تمييزا لم يجوز النفس نقيضه ولم يمكن زواله ولا ان يطابق هذا التمييز
ما في الواقع ويكون نقيضه مطابقا له واذا نسبنا القيام الى زيد في الواقع وصدقنا بان زيدا قائم
تصديقا جازما ثابتا كان علما لانه يوجب تمييز النفس له على وجه لا يحتمل النقيض اصلا قوله اذ لا نقيض له
لان النقيض يجب ان يكونا ثبوتيا كما لا يستلزم بالذات انتفاء الاخر وبالعكس وتصور الانسان مع اللاانسان
ليس كذلك نعم الحكم وجزم الذهن بثبوت الانسان لشي ما ونفي الحكم وجزمه بثبوت اللاانسان له لكنه من باب
التصديقات لا التصورات وسيجيء في الشرح اشارة الى ذلك في بيان معارضة الحد وهو انه لا تعارض
الا بحد بعد ثبوته اذ لا تعارض بين التصورات فان احدهما لا يمنع الاخر فالتعارض انما هو بين الاعتراضين
الى التصديقين لا التصورين وما يقال ان النقيض الذي رفعه سواء كان مفردا او قضية وان نقيض النقيض
هو حمل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا انما هو باعتبار الحكم المقارن لتصور المفرد لان العقل

حصل له ملكة الحكم عند الادراك وكلما ادرك شيئا وحصل عنده صورته حكم بانها صورته وكذلك الشي لا باعتبار تصور
المفرد لان النفي لا يتوجه الى الذوات فان قيل قد ذكرتم ان المراد بالنقيض نقيض التمييز وقوله اذ لا نقيض له
اي للتصور يدل على ان المراد بالنقيض نقيض الصفة قلت احتمال التمييز لنقيضه متفرع على ان يكون للصفة الموجبة
له نقيض فاستدل بانتفاء الاصل على انتفاء ما يتفرع عليه لا لعارض فيدخل في الحد التصور الخطأ
وهو من قبيل الجهالات فلا يكون الحد منعكسا لانا نقول التصور من حيث هو هو لا يتصف بالصواب والخطأ
واتصافه بهما انما هو باعتبار الحكم الذي يلحقه بانه صورة ما انتزع ولا استبعاد في ان يكون التصور بحسب
الذات من قبيل العلوم وبحسب العارض من قبيل الجهالات المقابلة لها كما ان السواد والبياض بالنظر الى ذاتهما
من قبيل المتضادين وباعتبار عارضيهما وهو كون كل منهما مضادا للاخر من قبيل المتضايفين قوله
رأي الاشعري هو ما ذكره في المواقف من ان ادراك الحواس الخمس عند الشيخ علم بمتعلقاتها فالسمع علم بالمسموعات
والابصار علم بالمبصرات وقال الجمهور الاحساس غير العلم لانا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم رأيناه وجدنا
بين الحالين فرقا ضروريا واجاب الشيخ عنه بان هذا لا يمنع كونه نوعا من العلم مخالفا لسائر
انواعه قوله في الامور المعنوية اي العقلية سواء كانت كلية او جزئية قال في المواقف
والمعاني خصت بالامور العقلية وحينئذ قال في الامور المعنوية الكلية وهذا القيد هو الغني عنه
بحكم يكون الحد جامعا للعلم بالجزئيات قوله لتجانس الجواهر دليل على جواز انقلاب الجبل
ذهبا المراد بالتجانس التماثل وهو الاتحاد في الحقيقة لان الجنس اصطلاح اهل الشرع ربما
يطلق على النوع كما سيجيء اي اذا تماثلت الجواهر الافراد التي يتألف منها الحجر والتي يتألف منها
الذهب كما تماثلا وتساويا في قبول الصفات وكانت الجواهر التي هي مادة الحجر قابلة لصفة الذهبية
مع ان فاعل الحوادث قادر مختار فيلزم جواز الانقلاب لتحقق المقتضي وعدم المانع واعلم ان كون
الفاعل قادرا مختارا هو مذهب جميع المليين واما تجانس الجواهر فهو مذهب النظام والنجار
القائلين بان الجسم عبارة عن اعراض مجتمعة لا عن الجواهر لانها متجانسة والاجسام متخالفة ومنع
الجمهور كونها متجانسة وقال الامام الرازي لا محيص لمن اعترف بكون الجواهر متجانسة عن
جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم قوله واجاب بالمنع واسند الاعتراض المذكور لما كان
مرجعه الى انه لو صح كون العلم محدودا بهذا الحد لما تخلف عنه الحد في شيء من الصور لكنه تخلف عنه
في العلم العادي لانه يحتمل النقيض كان بمنزلة النقيض وجواب النقض كما سيجيء في الاعتراضات
اما بمنع الوصف في صورة النقض او بمنع عدم الحكم فيها او بابداء المانع فيتجه هنا ايضا
منع عدم الحد في العلم العادي لان الحد كالحكم والمحدود كالوصف فيكون الجواب المذكور
المقترن منعا لكونه غير جامع مع السند وبيانه في الشرح مرجعه الى منفصلة عنادية مانعة
الجمع ليستثنى فيها عين احد جزئيها لينتج وجوب انتفاء الجزء الآخر فقوله الشيء يمتنع ان يكون
في الزمن الواحد حجرا وذهبا بالضرورة اشارة الى المنفصلة المذكورة وانما كانت عنادية

للتضادين لازمي الحجر والذهب وقوله فاذا علم بالعادة كونه حجرا في وقت
حجرا يعني الى استثناء عين احد جزئيها وقوله استحال ان يكون في ذلك الوقت ذهبا اي وجوب انتفاء
الجزء الاخر وقوله فاذا علم كونه حجرا دائما اشارة الى فائدة اتمام المصنف العادة في قوله اذا
علم بالعادة وهي الدلالة على ان المقدمة الاستثنائية وهي قوله اذا علم انه حجر دائما لان العادة
هو فعل المختار على سبيل الدوام فالعلم بكون الجبل حجرا حال المشاهدة يحصل بالمشاهدة والعلم بكونه
حجرا دائما انما هو بسبب اجراء الله تعالى عادته بخلق اوصاف الحجرية فيه لا اوصاف الذهبية وقوله
استحال ان يكون ذهبا اي حين هو حجر لا دائما في الدوام لان الحيثية المطلقة يمكن اجتماعها مع الدائمة
لا يقال قوله فاذا علم كونه حجرا دائما استحال ان يكون ذهبا في شيء من الاوقات ممنوع لان دوام
ثبوت احد الضدين لشيء قابل لهما لا ينافي امكان ثبوت الضد الاخر له بل ينافيه اطلاقه لانا نقول
انما يرد هذا لو نسب الضدان الى ذات القابل اما اذا انتسب احدهما الى ذات القابل مع اتصافه
بالضد الاخر فلا لانه حينئذ يكون ممتنع الثبوت له لامتناع اجتماع الضدين وهذا هو المراد قوله
ونفي احتمال النقيض شرح لقوله وهو المراد اي المراد ان العلم بكون الجبل حجرا لا احتمال فيه لكونه
ذهبا وهو ضروري لانه هو المطلق الغير لا العلم بذات الجبل بذاته مطلقا وهكذا الحال في جميع
العاديات فكان نفي الاحتمال في جميع العلوم ضروريا قوله نعم انه بيان لقوله ومعنى التجويز العقلي
الى اخره اي كون الجبل حجرا محتمل لنقيضه بمعنى انه لو قدر بدله نقيضه وهو لا كونه حجرا الصادق
على كونه ذهبا لم يلزم منه محال بالنظر الى ذات الجبل وذلك لا يوجب كون الجبل محتملا لكونه ذهبا فان
ذات الممكن يحتمل كلا من طرفيه بالنظر اليه واذا اتصف باحدهما امتنع اتصافه بالاخر كما ان
الجسم يمكن ان يحصل في هذا الحيز وفي غيره وان يكون متحركا وساكنا فاذا علم بالحس كونه حاصلا في
هذا الحيز ومتحركا او ساكنا لم يحتمل غير ذلك ضرورة ولذلك عد الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في
حيزين من اجلى البديهيات قوله والتحقيق يعني ما ذكره يدل على ان متعلق العلم والتمييز وهو كون الجبل
حجرا لا يحتمل نقيضه وهذا وان سلم انه حق في نفس الامر لكن غير منصوص في بيان المط لان المقصود
بيان ان التمييز الذي يوجبه الصفة ومتعلقها لا يحتمل نقيض التمييز فالتحقيق في هذا المقام ان يقال
معنى التجويز العقلي ان المتعلق وهو كون الجبل حجرا محتمل لنقيضه وهو نقيض الحكم الثابت فيه في نفس
الامر ان اقتضى باعتبار الضرورة يمكن ارتفاع الحكم الثابت فيها وهذا لا يضر بالانه ليس نقيض
التمييز وهو جزم العقل بان الواقع هو كونه حجرا لا نقيضه وهو ظاهر ولا يستلزم ماله لجواز ان يكون
المتعلق محتملا لنقيض الحكم الثابت فيه ويحصل الجزم بثبوت عين الحكم لامر يوجبه من حس او ضرورة
او دليل او عادة فلا يحتمل عدم الجزم به قوله اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم فقد ذكرت حكما
ان قيل الذكر الموضوع للدلالة على الحكم في كلام العرب صيغة الضمير المنفصل وكان ونحوه وما يأتي
مقتضيان ثنائيتان حذفت الرابطة فيهما فكيف يكون الحكم مذكورا فيهما قلت الرابطة وان كانت

محذوفة في القضية الثنائية الا انها منوية وكائنة في حكم المذكور فصح اطلاق المذكور عليها على ان
الاصح ان الرابطة في كلام العرب هي ما ذهب اليه بعض المحققين هي الحركات الاعرابية حتى تحقق لفظا او
تقديرا او في المحل كان الحكم مذكورا او في حكمه وقد تحقق لفظا في القولين فكان الحكم مذكورا فيهما والتحقيق
ههنا ان المراد بذكر الحكم ان يذكر ما يسمى محكوما عليه وما يسمى محكوما به عند اهل العربية الا انه جعل نحو زيد قائم
مما يبنى على الشك في النسبة او الوهم فيها من الحكم الذكري مع عدم الاذعان بالنسبة فيه لكن يسمى طرفاه عندهم
بالمحكوم عليه والمحكوم به قوله ينبئ عن امر في نفسك من اثبات او نفي وهو ما عنه الذكر الحكمي نسبة القيام
الى زيد مثلا قد يكون بحسب نفس الامر وهي النسبة الثابتة في الخارج وقد يكون بحسب نفس المدرك
وهي النسبة الذهنية والمتصورة اذا اعتبرت بالنسبة الى المخلوق والذكر النفسي مطلقا وانما اعتبر
ههنا ليتناول العلم والخارج من القسمة علم الخالق تعالى وهذه على قسمين لان الادراك اما ان يتعلق
بنفسها كما لمن تشكك او توهم فيها فان الشك في شيء او توهمه بدون تصوره محال او يتعلق بمحمولها وهو ان يحكم
في النفس ان هذه النسبة واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة كما سيحقق في الفصل التالي لهذا فالمراد
بما عنه الذكر الحكمي الذي هو المقسم ليس هو النسبة بالمعنى الاول لان تسميته بالذكر النفسي يشعر بانه عبارة عن كونه
من النفس وانما هو الاثبات والنفي الحاصلان فيها لا الثبوت والانتفاء الحاصلان في نفس الامر
والى هذا اشار بقوله عن امر في نفسك من اثبات او نفي ولو اريد بالمعنى الاخير لانتفائه في الشك والوهم وبهذا
صرح بعد في قوله وانما جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي دون الاعتقاد والحكم ليتناول الشك والوهم
مما لا حكم فيه للذهن وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان المراد به مفهوم الكلام اللفظي وهو تصور المحكوم عليه و
تصور المحكوم به والحكم ومتعلقه المتصور المحكوم عليه والمتصور المحكوم به والنسبة الثابتة بينهما
في الخارج بقي ان يكون المراد به النسبة بالمعنى المتوسط وعلى هذا يكون متعلقة طرفيها وانما اطلق
عليه ما عنه الذكر الحكمي لانه ينبئ عنه كما ينبئ عن الحكم لان الاذعان لوقوع النسبة يقتضي سبق تصورها
ان قيل لا يجوز ان يكون المورد تصور النسبة لانه صرح فيما قبل ان التصور لا نقيض له فيلزم قطع
قوله ههنا وله نقيض فلا اثبات النفي وللنفي الاثبات وايضا يلزم عدم انحصاره فيما ذكر من الاقسام
لجواز ان يكون مجرد تصور قلت تصور النسبة ليس له نقيض بالنظر الى ذاته اما اذا فرض تحققه بين
المتعلقين فله نقيض كما مر ولذلك حكم بالانفصال الحقيقي في قولنا النسبة اما ان يكون واما ان لا يكون و
الانفصال فيه ليس بين تصوري الاثبات والنفي لوجوب تحققهما معا عند الحكم بالتعاند بل بين تحققهما
فرضا والمراد ههنا ان تصور النسبة على احد الوجهين اذا فرض الذكر تحققها بين المتعلقين اما ان
يحتمل نقيضه او لا وبهذا جاء بالاثبات والنفي بدل الثبوت والانتفاء فاندفع الاول والمراد
بما عنه الذكر الحكمي ما من شانه ان يلحقه حكم ويصدر عنه ذكر حكمي وتصور النسبة ان فرض تحققها فمن شانها
ذلك فلا يخرج عن الاقسام المذكورة والا فليس ما وله المقسم واعلم انه يرد ههنا ان العلم على
هذا التفسير لا يتناول تصور غير النسبة كما قاله الشارح العلامة وبهذا يعرض قوله في بيان

التعريف السابق وهذا انما يتناول التصور واليه الاشارة بقوله ولا صح الحدود والا يمكن التفصي عنه بان
يقال يجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه كما يقال الممكن اما عالم او جاهل ثم يقال العالم اما واجب
او ممكن لانه اعترف بانه قد علم بهذا التقسيم حد الاقسام وذلك انما يصح اذا كان المقسم اعم من
الاقسام مطلقا واعمى ان شامله لافراد الاقسام قوله والا فاعتقاد فاسد هذا يتناول
الجهل المركب والتقليد الباطل الى ان الظن اعتقاد بسيط ان قيل قد جعل الاعتقاد قسيما
للظن فكيف يصدق عليه قلت الاعتقاد كما يطلق على ما ذكره يطلق ايضا على ربط القلب
بالنسبة على انها واقعة في نفس الامر سواء كان لموجب ام مع تجويز النقيض لو قدر ام لا فيتناول
الظن والتقليد والعلم ايضا كما يشعر به قوله فيما سبق ونعلم ان اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين
كذلك وفي الامام انه لا يتناول العلم لانه افتعال من العقد وهو ربط القلب بشيء ويكون هو ارتباط الفكر
بشيء لتحصيله وليس في العلم ارتباط بل انحلال العقود والانشراح والثلج والثقة وانما يتناول
الظن والتقليد قوله ذلك احتمال متعلق احتمال النقيض على ملتبه اوجه كما عرفت احدها امكان ان لا يحصل
للذاكر التمييز الذي حصل له وهو المراد بكون الاعتقاد محتمل النقيض فقوله ان يحكم مفعول الاحتمال
وقوله او شبهه فيه اشعار بان الجهل المركب داخل في الاعتقاد الفاسد لان موجبه الشبهة ولو
تامل فيها صاحبها حق التامل او اصغى الى من نبهه وقد دبا ولم يتجزع عن حقيقة الاصغاء لتشكك
فيما اعتقده وربما اعتقد نقيضه قوله بان يكون الواقع نقيضه او هو ان نقيض الاعتقاد او الاعتقاد
هو الواقع في نفس الامر على ان نقيضه اسم يكون وهو عطف عليه وهذا التركيب يفيد حصر
المسند في المسند اليه فاذا قلت نقيض الاعتقاد هو الواقع افاد ان النقيض هو الواقع لا عينه
واذا قلت الاعتقاد هو الواقع افاد ان الاعتقاد هو الواقع لا النقيض وهذا كما يقال ابو يوسف
ابو حنيفة ويراد به ان ابا يوسف هو الكامل في الفقه لا غيره او ابو حنيفة ابو يوسف ويراد به
ان الكامل في الفقه هو ابو يوسف لا غير الكامل فيه لان ابا حنيفة هو المشهور بانه الكامل فيه على اطلق
واريد به وصفه كما في زيد حاتم واما نصب نقيضه على انه خبر كان وجعل هو عطفا عليه ووضع
موضع اياه فليس بسديد لما ذكره المصنف في شرح المفصل من ان وضع الضمير المرفوع
في غير التوكيد موضع الضمير المجرور نحو ما انا كانت ضعيف لا اعتداد به وفي التوكيد هو صحيح
المجرور نحو مررت بك انت للضرورة اذ لم يجئ الضمير المجرور منفصلا وموضع المنصوب نحو ضربته هو
للفرق بين التوكيد والبدل اذ يقال في البدل ضربته اياه ولم يجئ في غيره فلا يقاس عليه ولو حمل
كان فيهما كان الشان لكان له وجه قوله ثم ذكر انه قد علم تحليل هذه العبارة في الشرح
اشعار بان المذكور غير مرضي عنده وبيانه هو هنا ان العلم بما به الاشتراك وما به الامتياز
انما يستلزم العلم بالحد لو كان ما به الامتياز شاملا لازما ظاهر الثبوت لجميع افراد ما يميز
به لكنه ليس من العلم وضابطه كما عرفت وعلى ما جاء في باب العموم من قوله كلام المصنف الا الحنفية

٢ قوله صح

وثلجت نفسي كنصر وفرح ثلوجا وثلجا اطمانت كما ثلجت والمثلوج الفؤاد البليد ١٢ ق

ضمير حصر

كالمواتي مثل قوله عليه السلام الا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم والاخص
بالحربي اختصاص كافر الاول به اذ المرتضى ان قولهم الكافر الثاني مختص بالحربي لان الذمي يقتل بالذمي
اجماعا فيقتضي تخصيصه تخصيص كافر الاول به قوله وعليه فقس اي وقس عليه غيره وانما امر بالقياس
القياس لتعدد ما يحتمل من نقيضها قوله والعلم ضربان قال ابن سينا في الشفاء واكثر كتبه
ان العلم اما تصور واما تصديق وفي الاشارات الى ان الامور الحاضرة في الذهن اما متصور او مصدق
بها وقال ايضا في الاشارات كما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا وقد يعلم تصورا معه تصديق كذلك الشيء
قد يجهل من طريق التصور وقد يجهل من جهة التصديق فتبين معناه ان العلم بالشيء يحصل على هذين الوجهين
اي التصور الذي ليس معه حكم والتصور الذي معه حكم ولا بد به حصر العلم فيهما لان حصوله على وجه آخر
هو التصديق بالنسبة وليس بذلك لان جعله الجهل من جهة التصديق مقابلا للتصور الذي معه تصديق
يشعر بان المراد بالتصور الذي معه تصديق العلم من جهة التصديق ويحصر جميع ما في الذهن فيه وفي التصور و
التوفيق بين كلاميه ما قاله المتقنون في فن المنطق ان التصديق عنده الحكم كما صرح به في مواضع من كتبه
وهو ادراك ان النسبة واقعة او لا وبالفارسية كرويدن وراست كردن واستن فاذا حكم الذهن بوقوع
النسبة بين شيئين او لا وقوعها فذلك الحكم بالنظر الى ذاته يطلق عليه التصديق وبالنظر الى حضوره في
الذهن يطلق عليه التصور مع التصديق وعلى هذا الوجه في طريق القسمة ما سلكه المصنف وهو ان العلم
اما متعلق بمفرد اي غير النسبة الحاصلة ويسمى تصورا واما متعلق بالنسبة الحاصلة ويسمى تصديقا وهذا هو الحق
لما ذكره صاحب الكشف وصاحب المطالع وغيرهما من المحققين وكان عليه يعول الاستاد رحمه الله في التفريد
والتجريد وهذا لما كان الحكم امرا نسبيا مغايرا للعلم واما اذا كان من قبيل العلوم وعرف بانه ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها ونحوه ما هو في التقسيم العلم اما حكم وهو التصديق او غيره وهو التصور قوله
من العلم هذا ضرب من العلم يتوقف تحقق حقيقته على تحقق المعلوم اعني الحكم وحضوره فيكون متميزا عن الاول
بحقيقته لعدم توقف تحقق حقيقته على تحقق المعلوم وهذا كما يقوله الشيخ في الاحساس بالحواس الخمس
انه نوع من العلم يتوقف على تحقق المعلوم وحضوره فغاير لسائر انواعه قوله وبعضهم معرفة وجه المناسبة
انما هو يتعدى الى مفعول واحد والصفة المتعلقة بالمفرد لا يكون لها الا مفعول واحد واذا اطلق
العلم بهذا المعنى يتعدى الى مفعول واحد وبعضهم على انهما في طرفيها قوله بالاشتراك اي بين العام الذي هو
المورد وبين احد قسميه كالاشتراك الامكان بين العام والخاص قوله لا يتعلق الا بالنسبة اي بحصولها وانما
لم يذكر هذا القيد لان اللام فيها للعهد والمذكور كان مقيدا بهذا القيد قوله فلا يرد تصور النسبة عليه
رد لما قاله بعض الشارحين ان العلم المتعلق بنسبة القيام الى زيد ليس تصديقا بل تصور وذلك لان المراد
بالنسبة حصولها والعلم المتعلق بحصول النسبة ضرب مخصوص لا يتعلق بالنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب
قوله والمنكر مباهت للعموم في اثبات الصفات الاربعة طريقان دعوى الوجدان والاستدلال عليه
ولما لم يتعرض المصنف للاستدلال عليه نبه في الشرح على انه اختار الطريق الاول فيتاتى ان يقال ان الوجدان

المنطقيون

لا تقوم دليلا على المنكر فكيف يمكن دفعه اجاب بان المنكر ان كان عالما بثبوتها وينكر معاندة فنعرض
عنه لان الغرض اظهار الحق لا الزام المعاندين وان كان جاهلا بثبوتها كان جاهلا بمعناه اي بمعنى
ما ذكر من جهة تصوراته القضايا الاربع فنفهمه ذلك وننبهه عليه بتحصيل الوجدان فيرتدع عن انكاره
قوله اي لا يتوقف تحققه عليه سواء كان داخلا في حقيقته كما في الحد ام لا كما في الرسم فلا يحتاج التصور الضروري
والرسم وقوله وهو الذي متعلق بمعرفه ليعتبر الدخل على ما توهم والا لم يكن مانعا لجواز كون البسيط
نظريا يطلب بيان لا انحصاره في البسيط قوله فقد تبين ان كل مركب مكتسب بالحد لانه تبين ان كل مركب
متوقف تعقله على طلب مفرداته لمعرف متميز وطلبها لذلك كسبه بالحد الحقيقي لانه عبارة عن تفصيل
اجزاء المحدود وتميزها قوله ولا شيء من البسيط كذلك اي مكتسب بالحد لما بينا ان الحد تميز اجزاء
المفرد اي المحدود لان دلالته على معناه لا تعدد فيها والبسيط لا اجزاء فينبغي ان يتميز ما قوله وهو دليله
وطلبه النظر انما جعل التصديق الموقوف عليه نفس الدليل وطلبه النظر في الدليل مع ان التعريف يشعر بانه
نفس المحكوم عليه عندنا كما مر وصحح النظر فيه هو طلبت جهة دلالته لان المصنف جرى منها على عرف
المنطقيين لما وافق في الوجه لما عليه عرف الاصوليين وغير ذلك لانه قال والمطلوب بخلافه اي يطلب بالدليل
وقال في مقابلها من التصور المطلوب اي يطلب مفرداته بالحد فكما ان ما يطلب به التصور المطلوب اعني الحد
من التصورات وطلبه النظر ينبغي ان يكون ما يطلب به التصديق المطلوب اعني الدليل من التصديقات
وطلبه النظر لتناسب طرفا الكلام قوله واعلم ان المصنف خالف الجمهور في تفسير التصور الضروري
والمطلوب حيث قال الضروري منه ما لا يتوقف على تصور اصلا والمطلوب ما يتوقف عليه فلزمه ان يكون كل
تصور مركب مطلوبا كتصور الاثنين مثلا مع ان كل احد من الناس حتى من لا يقدر على الاكتساب
يصدق بان الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما وهو متوقف على التصور الاثنينية وهذا
بناء منه على ان توقف التصور على الغير يقتضي طلب التصور الموقوف عليه فنبه على انه ليس كذلك لجواز ان
يكون التصور الموقوف عليه حاصلا من غير سبق طلب ونظر كما في الاثنين فحينئذ لا يلزم كون كل مركب
مكتسبا بالحد قوله بطل الجواب انه تعريف بما حاصل هذا الجواب انا نختار انه حاصل قوله فلا يطلب
لكونه تحصيلا للحاصل انما يلزم لو كان الطلب لتحصيله واما اذا كان لتخصيصه بالتعيين فلا ومراده بكونه
مطلوبا بهذا بيان ذلك ان التعريف كما ذكره الامام الرازي في المباحث المشرقية على نوعين نوع يراد به
تحصيل ما لم يكن وهذا النوع مختص بالنظري ونوع يراد به تمييز ما هو حاصل في الذهن عن غيره والالتفات
اليه بخصوصه وتعيينه ليعلم انه المراد كما يحكم بوجوده كما اذا رأى واحدا اشخاصا كثيرة فيهم زيد وعمرو فهم باعيانهم
وشخصياتهم لكن لا يعرف اختصاص زيد بعينه وانت تريد ان تعرفه ذلك فتضع يدك عليه وتقول زيد
هو هذا فانه بمنزلة الحد لما هو حاصل او تعرفه بعلامة يعرفها ذلك الشخص وتقول زيد هو الذي جلس في
مكان كذا او عليه ثوب كذا الى غيره من العوارض المميزة فانه بمنزلة الرسم له قوله والتحقيق ان الجواب
الذي ذكره المصنف مبنيا على انتفاء تحصيل تصور لم يكن وهو محكي بقوله فان من مارس العلوم تصور من

اسم صر

الاصطلاحات وغيرها ما لا يتصوره العامي قطعا وذكر ما هو الحق في الجواب وحاصله ان التصور المطلوب
معلوم من وجه دون وجه ولا يعود الكلام فيما يطلب من الوجه المجهول لانه ليس مما لا شعور به اصلا
بل هو مشعور به من وجه لان اجزاءه معلومة في الحد او خاصته في الرسم فيمكن ان يحصل في الذهن بسببها
المحدود والمرسوم وتمهد قبل الشروع فيه مقدمة تندفع بها ما قيل من ان اكتساب التصور محال لان اجزاء
المعرف حتى الصورية ان كانت معلومة كان المعرف معلوما فلا طلب ولا كسب والا لم يفد التعريف
وهي انه ليس كل ما هو معلوم مستحضر للذهن ملتفتا اليه وانما بل منه ما هو مخزون في الخيال واعرض
عنه فاذا التفتت النفس قصدت الى الصور المخزونة فيه ولاحظتها كما في الفكر استحضر وقيد الالتفات
بالقصد احترازا عن الحدس فانه لا قصد فيه اذا ثبت هذا فنقول اجزاء المعرف معلومة لكنها
ليست مستحضرة مرتبة فالطلب انما هو لاستحضارها ليمكن اكتساب غيرها به وذلك لانه اذا استحضرت
الاجزاء ورتبت حصل في الذهن مجموع لم يكن وهو المراد بالوجه الغير المشعور به وهذا يكون في الحد
وربما انتقل الذهن منها الى غير المجموع لعلاقة بينهما كما في الرسم وذلك الغير هو المرسوم كما ينتقل من
الحرارة والصوت الى ما يقومان به وهو الحار والمصوت لامتناع قيامهما بانفسهما وانما قال في الحد
حصل وفي الرسم انتقل لان المختار عنده ان لا انتقال في التحديد من الحد الى المحدود بل لا مغايرة بينهما
الا بالاعتبار كما بينه في المواقف وشرحناه ثم في المقاصد وهذا كما في الامور الخارجية فان اجزاء
البيت المادية من اللبنات والاخشاب والساحة قد تكون موجودة دون البيت فاذا احضرت
ورتبت حصل الهيئة ومجموع لم يكن هو البيت وهو بمنزلة المحدود وقد يحصل عنه كظل ودفع الحر
والبرد الى غير ذلك وهو بمنزلة المرسوم لتعلقها بذلك وقد اورد على التصديق مثله لم يورده
المتقدمون هذا الشك على التصديق لظهور الجواب عنه في التصديق لانه هو العلم المتعلق بوقوع
النسبة وهي في التصديق المطلوب معلومة من وجه اي من حيث التصور مجهولة من وجه اي من حيث التصديق
والعلم بوقوعها لكنه خفي في التصور لان التصور المطلوب لو كان معلوما من وجه لغير كان وجهاه ايضا
تصورين فيأتي الشك المذكور فيهما ولهذا ذهب الامام الرازي في احد قوليه الى ان التصورات جميعها
ضرورية والتصديقات بعضها ضروري وبعضها نظري والالزام هذا قياس خلفي وبيانه
ان تصور النسبة لو كان مستلزما للعلم بحصولها للزم من تصور النفي والاثبات معا العلم بحصولهما معا وهو
وهو مستلزم لاجتماعهما لان العلم تابع للوقوع وملزوم الملزوم ملزوم فلزم ان تصور النسبة لو
كان مستلزما للعلم بها للزم من تصور الاثبات والنفي اجتماعهما ثم نقول لكن اجتماعهما ليس حاصلا
عند القدر بتصورهما لان اجتماعهما اجتماع النقيضين واليه اشار بقوله وهما نقيضان فيكون منتفيا
وتصورهما معا حاصل للشك فيهما والحكم بينهما نحو اما ان يكون الشيء موجودا واما ان لا يكون
موجودا او باستلزام ثبوت احدهما لانتفاء الاخر نحو كلما كان ا ب لم يكن ليس ا ب والحاكم يجب
ان يكون المحكوم عليه والمحكوم به حاضرين عنده فينتج فلا يكون تصور النسبة مستلزما للعلم بحصولها وهو

المطلوب وعلم من كلامه ان النفي والاثبات حصولها للنفس قد يكون باعتبار التصور وقد يكون باعتقاد
ذاتهما كما في تصور ارادة احد المقدورين وحصولها للنفس وقد يكون باعتبار العلم بحصولهما وهو
التصديق   فمادة مفرداته تعني المادة والصورة ماذكره والحكماء اثبتوا لكل جوهر
محل لاخر يكون الجسم معه بالقوة بالمادة لكونه قابلا لتوارد الصور النوعية عليه كما ان المولد
قابلة لتوارد الهيئات عليها وكل جوهر حال في اخر يكون الجسم معه بالفعل بالصورة لكونه حالا في
الهيولى كحلول الهيئة في المولد   اللهم الا بحسب التعقل يعني لم يحصل للاحاد العشرة بعد حصولها
كيفية زائدة على احادها بحسب الخارج واما الهيئة الحاصلة العارضة لها فان كانت حاصلة على ما توهم
كانت حاصلة على ما توهم كانت من الامور العقلية الصرفة لا الخارجية كيف والعشر عشرة وان
وان تفرقت احادها في اقطار العالم فقوله الا كان مستندا الى الحصول وحمل النقل على الوجود الذهني وقوله
ان كان على الاستعارة مستبعد   اي عن ذاتيات المحدود فالتقييد بقوله ذاتياته للمحدود
الذي دل عليه الحد والمراد جميع ذاتياته لان الجمع المضاف مفيد للعموم فيكون منبئا عن المحدود انما لان
جميع ذاتيات التي تنبه فان لم تكن منبئا عن جميعها فان ترك الجنس القريب كان نقصا في الحد الحقيقي
كما سيجيء لا خطاء وان ترك الفصل القريب واقتصر على الجنس لم يصح لانه لا يكون فيه انباء عن المحدود
اذا قل فائدته ان يميز المحدود عن جميع ما عداه فظهر من هذا ضعف ما ذهب اليه الشارح الفاضل
الاصفهاني من ان الحد الذي لا يشتمل على جميع الذاتيات من الرسوم   فان الاشخاص لا تحد
لانها في محل التغير والتبدل لا ثبات لها الا الاشارة كما سيجيء   لفقد الصورة ان فصل كما سيجيء
ان هذا بيان لمادة الحد وان صورته ان ياتي بالجنس الاقرب ثم بالفصل فلمثل الصورة هي الهيئة
الخاصة الحاصلة من التيام المفردات كما هو مبين انما يحصل اذا روعي في تركيب المفردات الملائمة والمناسبة
بتقديم ما هو حري به كالجنس مثلا وبيانها في الحد سيجيء واما تركيبها مطلقا فانما يدل على تقييد
بعضها بالبعض كيف ما كانت فالهيئة الحاصلة به مطلقا لا يكون صورة حقيقية بل بمنزلة المادة و
اطلق الصورة عليه لانها صورة جنسية مشتركة بين الحد التام والناقص بل بين جميع الحدود ان كان
لها مفردات لا لانها صورة بالمعنى الذي ذكره فانه صورة نوعية   ملازمة اراد به اللازم
المختص بالمحدود لان اللازم الذي هو عرض عام له لا يميزه عما عداه فكيف يغني عنه
ماء ع تقذف بالزبد قيل في رسم الخمر عصير العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد ومنهم من لم يشترط
القذف بالزبد لان الاسم يثبت بالاشتداد وكذا المعنى المحرم والمصنف ذكر ماء ع بدل
عصير العنب فيتناول السكر وهو نقيع التمر ونقيع الزبيب والمتخذ من الحنطة والشعير والعسل
والذرة ولبن الرماك اذا اسكر لان الغرض بيان الخمر الواقعة في الكتاب وقد فسرها النبي
عليه السلام بالمسكر وقال كل مسكر خمر والخمر من هاتين الشجرتين واشار الى الكرمة والنخلة واكتفى بقذف
الزبد عن ذكر الغليان والاشتداد لاستلزامه اياهما وذلك لان الماء اذا غلى فهو ابتداء

والتركيب لا يتصور بدونه

شدته واذا قذف بالزبد سكن بحيث لو بقي عشرة ايام لا يحصل له نهاية شدته وعند ذلك يحاط به الحرمة
وما غيرها من حد الشارب واكفار المستحل وحرمة البيع مكتفي في التعيين   فانباء عنه بلفظ اظهر
مرادف لا نقال هذا التعريف غير جامع لان بعض العلماء عد تعريف نحو الوجود من البديهيات وتعريف
الاصطلاحات تعريفا لفظيا سواء عرف بالمرادف او باللوازم او بالذاتيات لانا نقول نحن ههنا
بصدد بيان اصطلاح الاصوليين في الحد فلا يرد علينا مخالفة اصطلاح غيرهم   فلا يدخل فيه اذ
لو دخل فيه بطلت الكلية   والانعكاس انه كلما وجد المحدود وجد الحد هذا عكس مستو للكلية لا
نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الكلية الموجبة اذا كان تاليها اعم وبالمقدمها انعكست كلية
وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة وما ذكره المصنف وهو كلما انتفى الحد انتفى المحدود
ليس في الحقيقة عكس الاطراد بل لازم لما ذكرنا لانه عكس نقيض له فسمي لازم الانعكاس به تسمية للشيء
باسم ملزومه   ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لا يقال هذا غير مانع لصدقه على كل من المتضايفين
المتضايفين بالنسبة الى الاخر لان تعقل احدهما انما يتصور مع فهم الاخر ولا يتصور قبل فهمه لانا نقول
الذاتي من اقسام المحمول واحد المتضايفين لا يحمل على الاخر   فلو قدر عدمه في العقل لارتفع الذات
لما كان معنى اللزوم هنا الحكم بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم اقحم لفظ قدر تصريحا بالمقصود
ولئلا يتوهم ان التالي فيها لازم لصدق المقدم في نفس الامر كما ذهب اليه بعض المنطقيين وهذه اللزوم
لازمة للتعريف المذكور فلهذا فرعها عليه بالفاء بيان ذلك ان مرجع التعريف الى انه لو فهم الذات
لفهم الذاتي لا على معنى ان فهمه مغاير لفهم الذات مغايرة بالذات لانه المحمول على الذات والمحمول
الذي لا يتصور فهم الذاتي قبله فهمه لا يكون كذلك بل على معنى ان فهم الذات هو بعينه فهم ذاتياته
ولا مغايرة بينهما الا بالاعتبار كما بين الحد والمحدود ودلالة المطابقة والتضمن وسيجيء تحقيقه في بحث
الدلالة فيلزم منه بعكس النقيض لو لم يفهم الذاتي لم يفهم الذات على معنى ان عدم فهم الذاتي وارتفاعه
عن الذهن عين عدم فهم الذات وارتفاعه عن الذهن وهذا العكس خاصة اخرى للذاتي عرفه
بعض العلماء بها ولا يرد عليه لازم الذات لان ارتفاعه ليس عين ارتفاع الذات بل مستلزم له
بعد تمام حقيقته   كان الحد الحقيقي يعقل جميع الذاتيات اذ لو كان بعضها وتعقل الحد
الحقيقي مستلزم لتعقل الذات لزم فهم الذات قبل فهم البعض الاخر من الذاتيات
بالمطابقة تارة وبالتضمن اخرى كما تقال تارة في حد الانسان الجوهر الذي هو جسم نام حساس
متحرك بالارادة ناطق فيذكر جميع اجزاء الجنس القريب من الاجناس البعيدة وفصله بالمطابقة
وتارة الحيوان الناطق فيذكر جميع اجزائه بالتضمن اي لا يثبت للذات بعلة يجوز ان يكون من الثبوت
لان من خواص الذاتي ان لا يكون ثبوته للذات بعلة اي بعلة غير علة الذات لان جعلهما واحد
بل لا يكون ثبوته للذات في ذاته بالعلة المغايرة كما اشار اليه ابن سينا بان الطبيعة تقصدها
الى الجاد والجزئي واجزائه من الاجناس والفصول فقصدت بالعرض لتضمنه اياها لا لانها لعدم كما ليتها

لي

فهم الذاتي الاخر فهم ما
هي بنفسه فيه فانه
بلا واسطة
منه

٢ قوله

ولتعدد الاشخاص والانواع ولو كان القصد الى ايجاد ما لكفى حصولها في ضمن جزئي واما العرضي فثبوته
للذات وفي ذاته بغير علة الذات لانه ان كان قريبا فعلته نفس الذات كالزوجية للاربعة لانها
من اثار حقيقتها بعد تمامها وان كان بعيدا فعلته القريب وما هو اقرب منه كالضاحكية للانسان
لتعجبه وادراكه الغريب ويجوز ان يكون من الاثبات لان من خواصه انضا ان لا يكون اثباته للذات
والتصديق به معللا الا بالذات لان العلة يجب تقدمها على ما تثبت بها والذات ليست كذلك والا لتغير
الذات وهو ظ واما العرضي كاللازم فلا ما كان يتضا تعلق اثباته للذات بها لان تصور ما تاخر
عن تصورها وهي التي تقتضي ثبوتها وفيهم اللازم البين غير معلل معناه بغير الذات ولهذا قالوا
في تعريفه هو الذي يكفي تصور الملزوم او تصوره مع تصور اللازم في الجزم بالملازمة وان كان غير بين
يعلل اثباته للذات بغيرها وهو الوسط اذا كان فهم الذات بتمام حقيقتها اما اذا كان ببعض الوجوه
فيجوز ان يعلل اثبات الذاتي لها بحد اخذها كما يقال الانسان حيوان لانه جسم نام حساس
متحرك بالارادة ولعل هذا اي لما فهم منه كما يقال الانسان جسم لانه حيوان وقال المنطقيون
حمل العالي على السافل بواسطة حمل السافل عليه لكن التعليلات بما لبيان التصور وللاثبات
والتصديق بالعرض كما صرح به ابن سينا في الشفاء وقال اثبات الحد ليس هو اثبات المحدود له
وبالعكس وانما تمثل بهذا القوم بانه لم يفهموا معنى الموضوع او المحمول اذ ذكروه واذا ذكر شيء
عنده تصوروه ومقدمات البرهان يجب ان يكون اعرف واقدم من النتيجة والاعم اعرف بالنسبة الى
عقولنا لكثرة مقتضياته وقلة منافاته واقدم فان الشيء ما لم يكن جسما ثم ناميا ثم حساسا لم يكن
حيوانا لكنا نبتدي في استفادتنا ما هو اقدم عندنا ويلوح لنا اولا وهو الجزئي لانه اول ما نحسه
بالحس ثم نعقل منه الكليات وبعد ذلك اذا اردنا ان نحقق الكليات بانتزاعها منه واجزائه
نبتدي بما هو اقدم الى الجزئي وهو الكلي الاخص لانه اعرف عندنا اذ الكلي المستفاد من الجزئي
انما يحصل للنفس لاستعداد يناله بواسطة الاحساس بالجزئيات واستعداده للكلي الاخص
يحصل بواسطة احساس جزئيات اقل وللكلي بواسطة جزئيات اكثر قوله في العقل الجزء من حيث هو
جزء مقدم على كله فان كان جزءا في العقل كان تعقله مقدما وان كان جزءا في الخارج كان وجوده
الخارجي متقدما ولما كان الذاتي من اقسام المحمول كان من الاجزاء العقلية اذ الخارجي لا يحمل على
كله لتغايرهما في الوجود وكان تقدمه في العقل وهذا من خواص الذاتي اذ العرضي تعقله بعد فهم الذات
كما ان وجوده بعد وجوده والذات لا تتقدم على نفسها في التعقل وهذا التقدم مختص بجزء
الحقيقة والاولى ان يقال ان الذات ايضا لا تفهم الذات لا يكون قبل فهمها كما ان فهم جزئها
لا يكون قبل فهم جزئها واثبات الذاتي لنفسه غير معلل وقد صرح به حيث قال فالسؤال بلم ليس تعلقه
اصلا كما ان اثبات جزئه له كذلك وما ادعاه ان الاول لانه اذا امتنع فهم الذات
قبل فهم الذاتي وكان فهمها عين فهم الذاتي او متضمنا لفهمه يتفرع عليه امران احدهما ان ثبوته

هذا اصح

احساس صح

او اثباته لها لا يعلل بغير علة الذات والا كان فهمه متاخرا عن فهم الذات لا نفس فهمها ولا في ضمنها
وثانيهما ان فهم الذاتي قبل فهمها لانه ابعد شعبتيها وهذا الكلام ينبه على فائدة ايراد المصنف
قد في التعريفين الاخيرين وهو انه لما كان هذان التعريفان متفرعين على الاول وكان متحققين بالفعل عند
تحققه وكان الاول مغنيا عن ذكرهما فادت قد التحقيقية او التعليلية لذلك الا انهما غير مرضيين لهذه
اذ لا شيء مشتركا بينه وبين الفرس فلا بد ان يكون التشويش في مشتركا التنويع اذا اريد به
المشترك التام بقرينة سبق ذكره والاولى الجوهر والجسم والنامي لانها ذاتيات للانسان مشتركة بينهما
وعلم من تقرير الشارح ان جزءا في قوله وجزءا ما المشترك الجنس عطف على انا مبينة فيكون التقدير
تمام جزء ما قال يرجح فصل الجنس والجزء المميز هو الفصل لا يقال هذا غير مانع لان
الجنس ايضا مميز الماهية عما يباينها لان الجزء المميز هو ما يقال في جواب اي شيء هو في جوهره
والجنس ليس كذلك بل يقال في جواب ما هو ولا بد ان يكون تمام حقيقتها المشتركة
اعترض بهذا الكلام بين المبتدا والخبر للدلالة على ان تمام ما يشتمل من الذاتي على امور مختلفة الحقيقة
لو لم يكن كذلك بان كان داخلا في احدها عرضيا للاخر او تمام حقيقته لم يكن جنسا لان تمام الحقيقة
المشتركة بين الامور المختلفة الحقيقة اذا كان ذاتيا لها لا يكون الا داخلا في حقيقتها وكل واحد
من تلك المختلفة نوع له اخراج بالامور المختلفة الماهيات المعقولة على ما نبه عليه في اول الفصل فلا يرد
ان زيدا وهذا الفرس المندرجين تحت الحيوان المختلفات بالحقيقة وليس بنوع عنه وقال الشارح العلامة
المراد بالامور المختلفة ما يقال الجنس عليها بالذات ليخرج الصنف والشخص وليس في المتن ما يدل
على ما قاله اي باعتبار كونه اخا واله يريد ان الكلي انما يكون نوعا باعتبار احاده وهو تمام
حقيقتها وهذه هي احادها بالحقيقة فالانسان نوع بالنسبة الى زيد وعمرو لا بالنسبة الى احادها والناطق
وهي هذا الناطق وذاك الناطق وذلك الناطق ولا بالنسبة الى احاد الضاحك فانه خاصة لها وكذا
الحيوان نوع بالنسبة الى حصصه المندرجة تحته فان قيل فعلى هذا يلزم تداخل الاقسام
في قسمة الكلي الى الكليات الخمسة قلنا لا باس لانها تختلف بالاعتبار لا ان الكل كذلك
يجوز ان لا يكون البسيط الكلي نوعا بل جنسا عاليا كالجوهر وقوله والبسائط بالعكس
قضية مهملة لا كلية لا يقال الجمع المحلى باللام مفيد للعموم فيكون قضية كلية لانه انما يفيد العموم
اذا كان اللام فيه للاستغراق اما اذا كان للجنس كما في قوله تعالى الحمد لله فلا يفيد العموم ولهذا
قال صاحب الكشاف فيه والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم ما يتصور فهم
الذات قبله اي قبل فهمه فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وما عبارة عن المحمول
لان العرضي هو المراد به وما لا يتقدم عقلا لو قيل ما تاخر عقلا لكان انسب لكن خرج
الذات لكنه حمل الخلاف على الخلاف بالايجاب والسلب لانه مطرد في التعريفات الثلث
واعتمد في اخراجها على الفهم السليم ما لا يتصور تعريفه فهم عبارة عن العرضي الاتم

جنسه فلا يرد الذاتي و الرواية بتصور على البناء للمفعول و هو من تصوّره اذا تعقله و علم
لم يمكن حمله ههنا على الحقيقة لانه قال ثم تعقل و العارض بخلافه ثم قسمه الى ما لا يزول اصلا و الى
ما يزول و العلم بالمفارقة تابع لوقوعها ~~غير متحقق فما لا يزول اصلا~~ غير متحقق فما لا يزول
اصلا و بعض حمله على القدر المشترك بين ما يزول و ما لا يزول و هو الامكان حتى ههنا الفاعل
عدم الامكان لتساوي السلب و الايجاب على محل واحد و هذا كثير في كلامهم يقول الرجل ما علم
الله في فلان خيرا يريد المبالغة في انه لا خير فيه و منه قوله تعالى قل أتنبئون الله بما لا يعلم
لازم للماهية بعد فهمها بعد ظرف مستقر اي حاصل بعد فهمها لانه متعلق بالماهية ان كان بينا و بالوجود
ان لم يكن كذلك و على التقدير يكون ثمه بعد فهم الماهية و انحصار الفهم في قوله بعد فهمها يدل على ان
الكلام في اللازم العقلي لا الخارجي بخلاف الذاتي فانه لازم اي حيث اللازم من
اقسام العرضي المنافي للذاتي لكونه قسيمه و مناف الاعم مناف للاخص منه فكيف يكون
الذاتي لازما حمل المراد باللازم ههنا معناه اللغوي لا الاصطلاحي فلا يرد
لا بعد فهمها عطف على مقدر اي حاصل قبل فهمها اولا ان الذاتي و ان لم ينفك الذات عنه لكن
ثمه ليس بعد فهمها بل قبله سواء فرض اي لازم الماهية اعم من لازم الوجود لانه يلزمها
و ان لم تكن موجودة فيلزمها موجودة ما و لازم الوجود يلزمها في الوجود فاختص
كالحدوث للجسم اراد ان المثال الاول للازم الثاني لقيام الدليل على ان كل جسم حادث
بالضرورة و الثاني لغير الثاني لان كونه ذا ظل في الشمس غير لازم للاجسام اللطيفة كالهواء
و لا لغير الملونة كالافلاك على ما قاله الحكماء كسواد الغراب و الزنجي قد جعلها بعض
المنطقيين مثالين للازم الوجود و الحق ما فعله المصنف لانه يمكن زوالهما بالادوية
و عن الزنجي بنحو البرص تنبيه قد يسبق الى بعض الاوهام ان قوله لازم للماهية بعد فهمها
انما يصدق على اللازم البين لان حصول غير البين منه انما هو بعد فهم الوسط فلا يكون بعد فهم
الملزوم حاصلا فازال هذا الوهم بالتنبيه على ان هذا القول انما يقتضي ان يكون حصول لازم
الماهية بعد فهمها مطلقا و هو اعم من ان يكون حصوله بعد فهمها فقط كما في اللازم البين او بعد
فهمها و فهم الوسط كما في اللازم الغير البين والتامة الحد اراد به الحد المطلق
لعدة الذاتي و العرضي كليهما عن مولاه و قوله و اما صورته فان تاتي بالجنس الاقرب
ثم بالفصل بيان لصورة الحد الحقيقي و انما لم يتعرض لبيان الرسم لان الغرض بيان الصورة
التي يختل بانتفائها الحد و صورة الرسمي ليست كذلك لانه المولف من الجنس الاقرب
والخاصة سواء تقدم الجنس نحو السواد اللون القابض للبصر او تاخر نحو المسود القابض
للبصر من اللون ثم مذهب اكثر العلماء الى ان الاول تام و الثاني ناقص و يمكن ان يقال
مراده بالفصل المميز الكامل سواء كان ذاتيا او لا و يؤنس بذلك قوله فيما بعد جعل

العرض الخاص بنوع ما فصلا له و خلل الصورة نقص اعلم ان خلل المادة باسفاد شيء
منها مستلزم لخلل الصورة من غير عكس لان مادته هي المفردات التي تركب منها و صورته الهيئة
الحاصلة من اجتماعها فمتى اسفد شيء من مفرداته اسفدت الهيئة الحاصلة بها و يجوز ان توجد المفردات
بتمامها من غير بالتعقيد معتبر و خلل المادة تضعف في الدلالة كما في الالفاظ الغريبة و المجازية لا يستلزم
خلل الصورة كما في التركيب الخابط فبينهما عموم و خصوص من وجه و يسمى الخلل المخصوص على الصورة بالنقص
في الصورة و على المادة بالنقص في المادة و الشامل لهما بالخطاء و الاول على ثلثة اقسام لان صورته
على ما مر تختل بتقديم الجنس القريب على الفصل القريب فاختلالها فقط اما بتقديم الفصل على الجنس و اما
بان يوتي بهما معا بلا تقديم لاحدهما على الاخر و ح اما ان يذكرا بلفظ الجنس و هو غير شائع لعدم دلالة
العام على الخاص و لهذا اعتقد ذكر الجنس و ترك الفصل من الخطاء و اما ان يذكرا بلفظ الفصل و لا
امتناع فيه لانه يدل على الجنس بالالتزام و هو على قسمين لانه اما ان يترك لفظ الجنس بواسطة
و يوتي بالفصل او يترك لفظ الجنس القريب و يوتي بلفظ الجنس البعيد و الفصل فمنها جعل
الموجود و الواحد جنسا للانسان يريد بذلك انه اذا وضع العرضي الذي هو اعم من الجنس موضعه
كوضع الموجود او الواحد موضع الحيوان لكان الحد خطاء لان الانسان مفردات الحد اما للاطلاع
على ذاتيات المحدود و اما للتمييز عما عداه و كلاهما منتف فيه و اما وضع العرض الذي يساوي الجنس
موضعه و ان لم يتوجه بعض المنطقيين فينبغي ان لا يكون كلام في سواغه لانه يدل على الجنس بالالتزام
و لهذا اتفاق نه الاعم الذي يوجد في اكثر التعريفات انه يعبر له الجنس فالمراد بالجنس المشترك القريب
و ان لم يكن ذاتيا لان وضع الاعم موضع المشترك القريب خطاء سواء كان ذاتيا او لا و منها
جعل العرضي الخاص بنوع ما فصلا له المراد بالفصل المميز الكامل سواء كان ذاتيا او لا لان وضع العرضي
الخاص بنوع ما موضع المميز الكامل له بحيث لا ينعكس خطاء سواء كان المميز ذاتيا او لا
بحيث لا ينعكس يريد ان وضع العرضي الخاص بنوع ما موضع فصله اي مميزه الكامل انما يكون خطاء
اذا كان على وجه لا ينعكس كما اذا وضع الخاصة الغير اللازمة للنوع كالضاحك بالفعل للانسان موضع
الخاصة اللازمة كالضاحك بالقوة له على ما فصل به و هكذا اذا وضع الخاصة الغير الشاملة كالكاتب
بالفعل موضع الشاملة بحيث لا يطرد اي ترك بعض الفصول انما يكون خطاء اذا ترك الفصل
المساوي راسا و ذلك بان لا يوتي بالفصل المساوي له ان الحد و لا بواحد من فصوله ان تعددت
اما اذا كان لشيء فصول او خواص ... و يوتى بواحد منها فقط في تعريفه لم يكن خطاء و المراد
بالفصل ههنا ايضا الفصل المميز الكامل سواء كان ذاتيا او لا و منها تعريف الشيء
بنفسه جعل هذا من خلل المادة لما ان مادة الحد تفصيل مفردات المحدود و لا تفصيل فيه
الحركة عرض نقله هذا التعريف خطاء من وجهين احدهما كونه تعريفا للشيء بنفسه لان الحركة عند المتكلمين تنحصر
في الاينية و هي نفس النقلة و اما عند الحكماء فهو تعريف بالاخفى و ثانيهما جعل العرض و هو عرض للحركة

لما بين في الكلام ان العرض ليس جنسا للاعراض اعم من جنسها اعني الكون جنسا لها والظلم
نوع من الشر لان الشر فقدان الشيء كماله وتحته انواع منها ما يصدر عن القوة الغضبية كالظلم
ومنها ما يصدر من القوة الشهوية كالزنا ومنها ما يصدر عن القوة العقلية كالاعتقادات الباطلة
ومنها الاخلاق الرذيلة والالام والغموم فان الخمسة جزء العشرة لان الخمسة ليست
الا مجموع الاحاد التي تألف هي منها وان لم يحصل لها بعد الالتئام كيفية زائدة الا بحسب العقل
ان كان كما في العشرة وما ذكره الحكماء من ان مراتب الاعداد انواع مختلفة فلا يكون بعضها
جزءا من البعض بل يتركب كل منها من الاحاد ابتداء بناء على ان صورها النوعية زائدة على احادها
في الخارج ولم يثبت ذلك ولا بانضمام خمسة اخرى اليها لان الخمسة وان انضم خمسة اخرى خمسة
لان التأليف لا يخرج الشيء عن حقيقته والا كان كونا وفسادا ولا شيء من الخمسة بعشرة فلا شيء من العشرة
بخمسة وبهذا ظهر ضعف ما قاله بعض المنطقيين من ان حمل الشيء على غيره قد يصدق عند الاجتماع ويكذب
عند الانفراد كما انه يصدق العشرة خمسة وخمسة ولا يصدق العشرة خمسة لانه ان اراد انه يصدق على العشرة
انها خمسة مقيدة بخمسة اخرى فباطل لما عرفت وان اراد انه يصدق عليها المجموع من الخمستين فمسلم لكن
الكاذب حمل شيء والصادق حمل شيء اخر لكن الشيء الاول مع غيره فلا يجوز ان يرسم
الشيء بمثله فيتفرع عدم جواز ان يرسم الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء ولا بما هو اخفى منه
على اشتراط الظهور في اللازم الذي يرسم به بناء على ان المراد بالظاهر ما هو ظاهر بالنسبة الى ملزومه
اي يكون اجلى منه والمراد بقولهم يجب كون اللازم الذي يعرف به بينا ما ذكره هنا وهو ان يكون
ظاهرا وقد يطلق عليه بين الثبوت لافراده لا ان يكون بينا بالمعنى الاخص او الاعم لانه لا يناسب
التعريف وقال ابن سينا المراد به ان يكون قريبا يقتضيه المعرف لذاته لا لغيره لان التعريف
باللازم تعريف بالاثر وما يصدر عن الماهية هو اللازم القريب والبعيد ليس اثرا لها لان العلة البعيدة
لا تؤثر في المعلول وانما المؤثر فيه هي العلة المتوسطة وهو مراد [illegible] فتعريف الشيء باللازم البعيد
ليس تعريفا له بالحقيقة فالاول مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد هذا اذا كان بين
الزوجية والفردية تقابل التضاد بان جعلا نوعين من الكيف المخصوص بالكم المنفصل فان النوعين
المندرجين تحت جنس اذا عرف احدهما بالاخر عرف عين الاخر ايضا عنه واما اذا كان بينهما
تقابل العدم والملكة بان يجعل الفردية عدم الزوجية عما من شأنه ان يكون زوجا كان تعريف
الزوج بالفرد من القسم الثاني وهو تعريف الشيء بما هو اخفى منه او الفرد عدد يزيد على الزوج
بواحد هذا اعلى ما ذهب اليه الشارحون من نفي العكس [illegible] في التعريف [illegible] الفرد وهو عدم
الانعكاس اصلا لانه لا يصدق تعريف الزوج على الواحد سواء جعل الواحد عددا او لا لعدم زيادته
على شيء فلا يصدق تعريف الزوج على الاثنين ولا تعريف الفرد على الثلثة [illegible] لو فسر العكس
بان الفرد عدد [illegible] عن الزوج بواحد وعد الواحد من العدد لا يدفع هذا الفساد

فان النفس وشبهه النار لها اضل اما النفس فلان فيها اختلافا كثيرا فقال بعض الحكماء انها عبارة
عن الصورة النوعية لذوات الانفس الحافظة لاركانها المتخالفة عن التحلل واما شبهه النار فقيل هي
ان النار تحدث خفة للجماد كما ان النفس تحدث خفة للاجسام ولذلك كان الميت اثقل من الحي على ما قال
الشاعر وهكذا الجسوم تخف بالارواح او ان النار تجمع المفرقات المختلفات بالطبخ والنضج حتى
يحصل مزاج يستتبع الصورة النوعية كما ان النفس تجمعها وتحفظها عن التحلل فلا يتعين
المقصود انما قال في المشترك لا يتعين المقصود عند عدم القرينة وفي المجاز يقع الغلط الحمل عند عدمها
لان القرينة في المشترك معينة للمقصود وبعد ما حصل دونها وفي المجاز محصلة لفهمه ودونها يتبادر الفهم
الى غيره وهو المعنى الحقيقي الحد لا يكتسب بالبرهان اراد بالحد الحقيقي وبالبرهان الحد الاوسط
مع ما يقعد به فيكون اشارة الى حصول المقدمتين فلا احتياج الى ارتكاب المجاز باطلاق اسم الجزء على
الكل والوجه الاول يدل على ان ثبوت الحد للمحدود ليس بمكتسب بالبرهان لان حاصله ان تعقل هو نفس تعقل
جميع المحدود تفصيلا والبرهان يقتضي محكوما عليه ومحكوما به يستلزم ثبوته له فلو كان بين الحد والمحدود
في الثبوت لكان مستلزما لعين المحكوم عليه الذي هو المحدود لانه مستلزم للحد المحكوم عليه الذي هو المحدود
وهو نفس المحدود فلم يكن برهانا فان قيل الحد مغاير للمحدود اما اولا فلما ذكره بعض الافاضل من ان الحد
عبارة عن جميع الاجزاء التي كل واحد منها متقدم على المحدود فكذا الجميع والمتقدم على الشيء لا يكون نفسه واما
ثانيا فلما اطبق عليه الجمهور من ان الحد هو العلم التفصيلي باجزاء المحدود لانه عبارة عن علوم متعددة باجزائه
كل منها متعلق بجزء غير ما يتعلق به الاخر والمحدود هو العلم الاجمالي لانه هو العلم الواحد المتعلق بجميعها
دفعة كما ان ابصارات عشرة يتعلق بعشرة مبصرات كل منها بمبصر غير ما يتعلق به الاخر وابصار واحد
يتعلق بالعشرة دفعة قلت لو كانا متغايرين لزم في كل تحديد ان يتعقل اجزاء المحدود مرتين مرة
بالتفصيل في ضمن الحد الذي هو الكاسب ومرة بالاجمال في ضمن المحدود الذي هو المكتسب والوجدان
يكذبه بل ليس بينهما مغايرة الا بالاعتبار فانه اذا تعقل جميع الاجزاء على التفصيل والترتيب كان
تعقلا لجميعها فان اعتبر تعقلها على الترتيب فهو الحد وان اعتبر تعقل المجموع فهو المحدود والتحقيق في
هذا المقام والبسط فيه ذكرناه في المقاصد والوجه الثاني يدل على ان تعقل الحد الحقيقي للشيء لا يكتسب
لان حاصله ان تعقل الحد لو كان مكتسبا لكان هنا فرعا عن الاستدلال عليه والاستدلال على الشيء
يقتضي سبق تعقله من جهة ما يستدل عليه والاستدلال هنا من جهة تعقل الحد الحقيقي بحقيقته فيكون تعقل الحد
حاصلا قبل الدليل فيلزم الدور وقد صرح به في جواب الاعتراض الذي يجيء بقوله بخلاف الحد
فان المطلوب فيه لا ثبوته وقد يتعقل ما يستدل عليه بقوله من جهة ما يستدل عليه لئلا يمنع لزوم الدور
باختلاف الجهتين وفيه تنبيه على ان التصديق يستدعي تصور طرفيه من جهة ما يستدعيه لا مرا ما اي [illegible] كان
والذي يدل عليه هذا الوجه هو التحقيق لان التحديد من باب التصورات والغرض منه اكتساب
المجهول التصوري من المعلوم التصوري ولا حمل فيه للحد على المحدود ولا لاجزاء الحد بعضها على بعض ولا

يخرج الى باب التصديقات كما سيشير اليه فاذا قيل الانسان حيوان ناطق فلم يتبين حقيقته بوثوق بالحيوان الناطق
مركبا تقييديا ويجرى عليه على انه نعت كاشف له او نحوه واحتجاج ابن سينا على هذا المطلب يوافق الوجه
الاول لانه قال من الشيء ما حاصله لو اكتسب الحد بالبرهان على ان يكون المحدود اصغر والحد اكبر لكان الاوسط
فيه مساويا للمحدود والحد والا لكان اخص من الحد واعم من المحدود لامتناع ان يكون موضوع الموجبة
الكلية اعم او محمولها اخص واذا كان مساويا لهما محمولا على المحدود اما على انه حد ثابت له فيلزم ان يكون
لشيء واحد حدان حقيقيان واما على انه ثابت له محمل الاكبر على الاوسط اما على انه حد لما يثبت له الاوسط
وهو باطل لان ما ثبت له الاوسط هو المحدود وفصله وخواصه فيلزم ان يكون لشيء واحد حدا لماهيات
مختلفة واما على انه حد لما هو الاوسط فلا يلزم منه الطلط لان حد الاوسط لا يجب ان يكون حدا للاصغر كما في قولنا
الضاحك انسان والانسان حده الحيوان الناطق واما على انه ثابت لكل ما ثبت له الاوسط فلا يلزم منه
الا ثبوت الحد للمحدود وهو غير حد وغير محتاج الى البرهان لان الذاتي لا يعلل بوثوقه للذات لشيء لانه حد
له وهو الغلط والموقوف عليه بعضها اى الذى يتوقف عليه الدليل هو تعقل النسبة على وجه الثبوت
او الانتفاء والذى يطلب ويتوقف حصوله على الدليل هو ثبوتها او نفيها لا تعقلها فيختلف الجهتان
فلا يدور وخرج كونه حدا وصار حكما يعني لو حمل الحد على المحدود على انه حد له لغة او شرعا الى
غير ذلك خرج عن كونه حدا لان الحد من اقسام التصور الساذج المشروط بعدم الحكم وصار حكما
بالحد على المحدود فيقبل المنع وهذا صريح في ان الحد لا حكم فيه والا كان تصديقا لا تصورا
وكل تصديق تصور تضمنا ان قيل هذا انما يصح على مذهب الامام الرازى لان التصديق عنده عبارة عن التصورات
الثلثة مع الحكم كما ان التضمن كذلك واما على ما ذهب اليه المصنف ففيه اشكال لان التصديق لا يدخل فيه
الحكم لانه عنده هو العلم المتعلق بالحكم لا الحكم كما هو المشهور من مذهب الحكماء ولا التصورات الثلثة مع الحكم
والتضمن يدخل فيها الحكم كقوله ولا بد فيها من حكم قلت لا اشكال لما مر ان التصديق عنده هو الحكم من
حيث هو حاصل عند الذهن وكونه مسمى بالتضمن لا يقتضى ان يكون تمام مسماه لما مر ان المدلول التضمني قد
يطلق على المسمى وقياسكم يبنى ان التصديق ليس تضمنا لذاته لانه لا يسمى بها اى اذا جعلت جزء قياس
بنيه على ان المصنف حيث اطلق البرهان لا في مقابلة الامارة كما في قوله فيما مضى ولا يحتمل الحد برهان
وقوله ههنا وسمى في البرهان وقوله فيما سيجيء وصورة البرهان اقترانى واستثنائى اراد به مطلق القياس
لان المعاد معرفة يراد به الاول وحيث اطلق فيما مقابلة الامارة كما في قوله ومقدمات البرهان
قطعية في مقابلة قوله واما الامارات فظنية ما يفيد اليقين وعلى ان قوله في البرهان دال على الجزئية لان الظرف
داخل في المظروف الرابع ما ليس موضوعها جزئيا معينا ولم يتبين موضوع المهملة هو الكلى الغير
المبين بكمية افراده فان قيل لا يصدق ح قوله والمتحقق فيها الجزئية يعني انها مع الجزئية المحصورة
المتوافقة لها في الكيف والموضوع والمحمول متلازمان لان مثل قولنا الانسان نوع يصدق على هذا
مهملة مع انه لا يصدق الجزئية وهي بعض الانسان نوع قلت انما تكذب الجزئية لو شرط ان يكون الحكم ههنا

على جزئيات موضوعها والمصنف لم يشرط ذلك فتصدق لان الواجب فيها ان يكون الحكم على بعض ما صدق
عليه الموضوع سواء كان من جزئياته اولا لا جزئية ولا كلية جعلتا جنسيتان لقوله لم يبين
اذ التقدير لم يبين الموضوع لا جزئية معينة ولا كلية مبينة ومثل هذا التركيب واقع في كلامه بغير من
تقييده لوجه لئلا تخطئه في زيادة لا الاولى فتخطئ ابن اخت خالتك نحو الانسان في خسر هذا اذا
كان اللام فيه للجنس المطلق واما اذا كان للاستغراق كما في الاية الكريمة فيكون موجبة كلية ولهذا وقع الاستثناء
فيه بل ان لا يتعرض لها اى الجزئية ما يعرض فيها جزئية الحكم ولم يتعرض للكلية وهو لا يستلزم التعرض
لعدم كليته لان عدم التعرض لشيء اعم من التعرض لعدمه فيكون الجزئية اعم من الكلية لا مباينة لها فلذلك
اهملت اى لما كانت الجزئية متحققة في المهملة معلومة وان لم يتعرض لها اهمل ذكرها ومقدمات
البرهان قطعية المراد بالقطعي اليقيني والتقيني هو اعتقاد جازم ثابت مطابق للموجب وقول المصنف
قطعيا اما مفعول به اى لينتج لازما قطعيا واللام في لينتج للعاقبة لان وجوب صدق الملزوم يستعقب
لوجوب صدق اللازم لامتناع استلزام الصادق الكاذب او مصدر اى انتاجا قطعيا وهذا
التفسير اشعر بالجمع اما بالاولين فبالمطابقة واما بالاخير فبالالتزام لان القطع بالملازمة وبصدق
الملزوم يستلزم القطع بصدق اللازم بخلاف الاولى فان قطعية صدق الشيء لا تستلزم قطعية صدق اللزوم
بينهما كما في الاتفاقيات ولان قوله في ما بعد هو الامارة اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين
امر ربط عقلي يدل على عدم قطعية انتاجها كما سيجيء في النسب ان يحمل قوله ههنا لينتج قطعيا على ان الانتاج
قطعي قطعا لا يحتمل عن القطع ودفعا للدور والتسلسل اشارة الى ان قوله والا لزم التسلسل
متناول للدور ايضا لان اللازم هو تعقلات مترتبة غير متناهية فان كانت في موضوعات متناهية
فهو الدور وان كانت في موضوعات غير متناهية فهو التسلسل واما الامارات حال قوله فظنية
او اعتقادية على ان ما يحصل ظنية او اعتقادية لان المذكور بعده لا يناسب ولانه قد علم ذلك من
قوله في بيان تعريف القياس لان المراد بالادلة الامارات فلا احتاج الى الاعادة اعلم ان معنى
كون منتج الامارة ظنية او اعتقادية يتوقف على اثبات امرين احدهما ان النتيجة ظنية او اعتقادية
والثاني انها منتج الامارة والاول ظاهر لان الفرع لا يقوى على الاصل والثاني مقيد لعدم المانع او مع
وجود المانع كما اذا عارض الامارة امارة اخرى مماثلة لها او احسن امر على خلاف ما دلت
عليه الامارة فان دلت على كون زيد في الدار وبصر خارجها او عارضها دليل قطعي يتخلف عنها الظن
فيتوقف في الصورة الاولى ويجزم بخلاف مقتضاها في الاخرى لا يقال مقدمات الامارة
ما لم تكن ظنية كانت نتيجتها ايضا ظنية لا اعتقادية لانا نقول المقدمات الظنية قد تفيد الجزم
كما يحصل الجزم بان زيدا في الدار اذا كان رفقاؤه وخدمه ومركبه على الباب الا انه يمكن ان لا يحصل
له هذا الجزم فكان مفيدا للاعتقاد ولهذا يختلف مدعي القتل في اللوث على الحس عند العلامات
الظنية الصغرى باعتبار موضوعها خصوصي حمل قوله الصغرى خصوصي والكبرى عموم على

ان الصغرى لها خصوص باعتبار موضوعها والكبرى لها عموم باعتبار موضوعها اى موضوع الصغرى اخص من
موضوع الكبرى والاخص يجب ان يندرج تحت الاعم فيندرج موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى فيثبت
له ما ثبت لموضوع الكبرى وهو محمولها وهذا هو النتيجة وانما قال يلتقى موضوع الصغرى ومحمول الكبرى و..
بينهما على ان وجه الدلالة انما هو فى الشكل الاول لانه اذا كان الاصغر موضوعا فى الصغرى والاكبر فى الكبرى
تعين كون الاوسط محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو صورة الشكل الاول وباقى الاشكال انما ينتج
بالرد اليه فهو اخص قوله ولا بد فى الدليل من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وقوله فيما سيجى ولذلك سوقف
عليه على رجوعه اليه   فان العالم اخص من المولف لان المراد بالعالم الجزئيات التى يصدق عليها مفهوم
العالم اعنى ما سوى الله تعالى وصفاته والمراد بالمولف مفهومه اعنى ما من شانه ان يولف مع الغير ليتناول الجوهر
الفرد قوله واعلم اشاره الى جواب سوال مقدر تقريره ان مثل قولنا الانسان ناطق وكل ناطق حيوان
يدل على ان الانسان حيوان مع ان وجه الدلالة الذى ذكرتم وهو كون موضوع الصغرى اخص من موضوع
الكبرى منتف فيه فلا بد من زيادة قيد الشى وى فيه لينطبق عليه وهذا السوال اورده بعض الافاضل
على اى نصر حيث قال الاستدلال اما بالكلى على الكلى . وهو الاستقراء او بالكلى على الجزئى وهو القياس
او بالجزئى على جزئى آخر وهو التمثيل فاورد عليه ان مثل قولنا المذكور قياس وليس فيه استدلال بالكلى
على الجزئى بل باحد المتساويين على الاخر وراى الصواب ان يقال فى القياس الاستدلال بالكلى على الجزئى
او باحد المتساويين على الاخر لشئ وكشف الجواب ان موضوع الصغرى يراد به ما صدق عليه من جزئياته
وموضوع الكبرى باعتبار كونه محمولا فى الصغرى يراد به مفهومه على ما ثبت فى المنطق ومفهوم المحمول اعم
من جزئيات الموضوع سواء كان المحمول اعم من الموضوع فى الصدق او كان مساويا له فاذا قلت المنطلق
زيد كان معناه ما صدق عليه المنطلق مسمى بزيد او صاحب اسم زيد فلا احتياج الى التوجيه الذى فى المثال
المثال المذكور لاندراجه فى العموم حقيقة   ومنه قوله ثم فصله على ما قبله لانه من القياس الاستثنائى وما
قبله من القياس الاقترانى الحملى ولا اختلاف فيه فقيل لم يحذف منه المقدمة الاستثنائية ولو دل عليها
كما دل على الملازمة لانها وصفت لتعلق امر باجزائها معدوما فى الحال وقيل المحذوف منه استثناء لنقيض اللازم
والمختار عند المصنف انه استثناء لنقيض اللازم لان عدم المسبب يقتضى عدم اسبابه وعدم السبب لا يقتضى
عدم المسبب لجواز وجوده بسبب آخر ولان الاية الكريمة سيقت لنفى الشركة فى الالهية لا لامتناع
الفساد   ولا بد من انتهاء المقدمات المعطية الى الضروريات قد ذكر قبل انه لا بد ان ينتهى
اى البرهان الى المقدمات الضرورية دفعا للدور والتسلسل ثم اعاد مهنا من غير ذكر علته ليعلم ان ذكر
للضروريات مهنا بيان للضرورية التى اثبت وجوب انتهاء مقدمات البرهان اليه والا كان ذكره
مهنا اجنبيا   وهى انواع قال المنطقيون الضروريات وهى ما لا يفتقر الحكم فيها الى نظر
سبعة انواع لانها ان لم يفتقر العقل فى الحكم بين طرفيها الى توسط امر فهى الاوليات وان افتقر
اليه فاما ان يكون ذلك المتوسط هو الحس او غيره وعلى الاول ان كان الحس فى باطن البدن

محمولا مر

حاصله ... لان ... الاثبات ... الاعم ورفع ... يستلزم رفع المقدم دون رفعه فانه اخص ... لا يستلزم نفى الاعم

فالوجدانيات وان كان فى ظاهره فان لم يحتج الى تكرره فالمحسوسات وان احتاج الى تكرره فان اختص
بحس السمع فالمتواترات وان لم يختص فالتجربيات وعلى الثانى ان لم تغب الواسطة عن الذهن عند حضور
الطرفين فقضايا قياساتها معها وان غابت فان كان حصولها بسهولة فالحدسيات اولا بسهولة ولا
بنها ولها المتقسم لانها يكون نظرية واختار المصنف انها سبعة انواع لانه ان اكتفى بمجرد العقل
اى بلا اعمال روية واستعمال حس فى الحكم بين طرفيها فهى الاوليات وان احتاج الى معونة حس فان كان
فى باطن البدن فالوجدانيات وان كان فى ظاهره فان استغنى عن التكرار فالمحسوسات وان احتاج اليه
فان اختص بحس السمع فالمتواترات والا فالتجربيات وقوله منها الوجدانيات ومنها الاوليات
لا يقتضى ان انواعها لا تزيد على السبعة المذكورة بل انما يقتضى كون كل من المذكورات بعضا من الانواع
ولم يعد قضايا قياساتها معها لان حصرها فى الانواع استقرائى ولم يثبت قضية ضرورية يكون الحكم فيها
يفتقر الى واسطة قياس معها غائبة وجد قياس او امكانه معها وذلك لا يوجب الافتقار اليه فانه
ممكن فى كل ضرورى فاذا قيل الاربعة زوج امكن ان يقال لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين فهو زوج
واذا قيل انا موجود امكن ان يقال لانى متحيز او حيوان او حساس الى غير ذلك وكل ما يكون كذلك
فهو موجود وسيجى اشارة الى هذا فى جواب ما ادعى ابو الحسين من ان العلم بصدق الخبر المتواتر
نظرى لافتقاره الى العلم بان المخبر عنه محسوس فلا اشتباه وان المخبرين جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
وكل ما يكون كذلك فهو صادق وكذا الحدسيات لعدم دخولها فى جنس الانواع لانها لو كانت
ضرورية لما جوز العقل نقيضها لكن يجوزه فان من راى ان نور القمر يختلف باختلاف قربه وبعده من الشمس
وان غلب على ظنه ان نوره مستفاد من الشمس يجوز ان نوره غير مستفاد من الشمس بل يكون مستفادا من امر
يدور معه اختلافه مع اختلاف القرب والبعد لا يقال هذا ينافى ما ذكره فى المواقف حيث
عدها من الضروريات وقال فى اثبات عالمية الله تعالى انا نعلم بالضرورة ان من صدر منه فعل متقن
هو عالم به ومن خط خطا حسنا وخاطب بخطاب بليغ كان عالما بهما وضرورة الحكم فيها ليست الا بالحدس
لانا نقول ما ذكره فى المواقف هو طريقة المتكلمين وما ذكره مهنا هو المرضى عنده والحق وعد
فى المواقف ايضا الوهميات التى فى المحسوسات من الضروريات لان الوهم يدرك المعانى الجزئية القائمة
بالمحسوسات وانما لم يعدها مهنا لان الوهم ربما يغلط وان كان فى المحسوسات كالذى راى زيدا وتوهم
عداوته ولم يكن عدوا فى نفس الامر   فان البهائم تدركه الضمير لكل واحد من الجوع والعطش
والالم وفيه تنبيه على ان قوله وهى ما لا تفتقر الى عقل معناه انها لا تفتقر فى حصول طرفيها الى عقل واما
فى حصول الحكم فيها فتفتقر اليه لان الاصح ان الحاكم هو العقل سواء كان الحكم كليا او جزئيا   بالحس
الظاهر اى فى ظاهر البدن ليخرج الوجدانيات   واما المقدمات الظنية فانواع قال
المنطقيون القضايا الغير اليقينية ستة المشهورات وهى ما يظن صدقها بسبب اعتراف عموم الناس بها لمصلحة
عامة او لرقة او حمية او شرع او ادب والمسلمات وهى ما يتسلم لكونها مبينة فى علم آخر او الابتناء الكلام

منها مر

كلام مر

عليها مع الاستنكار لالزام الخصم ومنها مادة الجدل والمقبولات وهي ما تطمئن بصدقها بسبب كونها ماخوذة من
معتقد فيه لامر سماوي من معجزة او كرامة ولمزيد عقل او دين والمظنونات وهي ما تطمئن بصدقها النفس لقرائن
تدل عليه ومنها مادة الخطابة والمخيلات وهي ما اذا وردت على النفس اورثتها قبضا او بسطا لتعين
مع تصديقها بما يدعيه عليها وهي مادة الشعر والوهميات وهي مادة السفسطة والمصنف حصرها في اربعة
انواع في المنتهى الاول الحدسيات ثم ذكر الثاني المشهورات وتندرج تحتها المقبولات التي لم يتواتر
لان ما يستعمل في هذا الفن من المقبولات ماخوذ من الشرع والحاصل لا يخلو عن مصلحة عامة او ادب ويعترف
به عموم المسلمين وان اختلفوا في تعيين المصلحة في بعض المواضع وكذا المظنونات المستعملة هنا لانها ماخوذة
من الشرع الثالث الوهميات الرابع المسلمات ولم يذكر المخيلات لعدم اشتمالها على الحكم وان كانت
معينة ولعدم اعتبارها في الاحكام الشرعية ما ذكره مادة البرهان اراد بالبرهان مطلق
القياس لانه ذكر مادة الامارة ايضا ولان قوله وصورته اقتراني واستثنائي يعم صورة الامارة ايضا
وان كانت على هيئة التمثيل الذي هو القياس الفقهي لانه اذا قيل الذرة ربوية كالبر لانها مطعومة
مثله كان محصله الذرة مطعوم وكل مطعوم ربوي بالفعل اي ذكر فيه مادة اللازم مع صورته
لان صورة الشيء هي ما معه الشيء بالفعل لا مادته فقط لان الاقتراني ايضا مادة اللازم وهي الاصغر والاكبر
مذكورة فيه فيكون اللازم مذكورا فيه بالقوة لان مادة الشيء ما يكون الشيء معه بالقوة ويسمى
الاقترانات الشرطية اي القياس الذي فيه تقسيم نحو كل ج اما ب واما د وكل ب ه وكل د ه
يطلق الشرطي عليه بمجرد الاصطلاح ولا يطلق عليه الشرطي لغة الا تجوزا وانما فسر قوله بغير شرط والا تقسيم
باقتصاره على ذكره لا باقتصار دون قرانيه فيه لئلا يرد الاقتراني الشرطي عليه ثم المنقول من مقدمته
هذه العبارة اشمل من قول المصنف ويسمى المبتدا فيه موضوعا والخبر محمولا لشموله الفعل والفاعل ايضا
نحو ضحك كل انسان وما ضحك شيء من الفرس فانه قياس من الشكل الثاني وكان المصنف نظر الى ان
معتبر الشكل هو الاول لارتداد سائر الاشكال اليه والمراد بالمقدمة ههنا قضية من شانها ان تجعل جزء القياس
لعدم تعقد التسمية بحال الجزئية والضمير في مقدمتيه راجع الى الاقتراني عند شرط وتقسيم اذ في غيره يسميان
بالمقدم والتالي والمتكلمون ذاتا ووصفا وعلى هذا الاصطلاح جرى من قال قيد الاحكام
في تعريف الفقه احترازا عن الذوات والصفات ولم يتنبه ان الافعال وليس بصواب لان الافعال
في العلم التصديقي اما محكوم عليها فتدخل في الذوات او محكوم بها فتدخل في الصفات لا يقال هذا الاصطلاح
انما يصح اذا كان الحمل طبيعيا لا في نحو الكاتب انسان لانا نقول المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه من
الذوات والمحكوم به يراد به مفهومه سواء كان الحمل طبيعيا ام لا وقد صرح بهذا من اهل العربية
صاحب المفتاح والنحويون مسندا اليه ومسندا لم يذكر المبتدا والخبر او الفعل والفاعل
لاختصاصها بالالفاظ والكلام في مدلول المفردين والمسند اليه نحو قولنا كل رجل يا بني فليس ازيم
هو الرجل حقيقة لا كل كما صرح به واما الاخلينع مما طرفا المط ويسمى موضوعه بالاصغر فيه

بنسبة ما ان الضمير في قول المصنف وهو موضوعه الاصغر للازم لان اللام في قوله المط للعهد والمعهود هو
اللازم العضان كل قضيتين الوجه في ابدال كل في الحد ما اشار اليه في تعريف الموضوعات
المعدودة وهو ان تحديد ماهية النقيضين بصيغة العموم مع ان اللام فيه للاستغراق فاورد كل في الحد
لتعدد العموم ويطابق الحد المحدود ويحسن منها بين ظاهريهما فرق ويلزمه العكس عطف
على قوله يلزم والضمير فيه الكل قضيتين اي القضيتان انما تكونان متناقضتين اذا اتصفتا باللزوم
المذكور ويلزوم العكس وهو ان يلزم من كون كذب كل منهما صدق الاخرى لان التنافي انما يتحقق
بين قضيتين بينهما انفصال حقيقي واللزوم الاول يشعر بمنع الجمع بينهما والثاني بمنع الخلو لان كذب كل
منهما لا يلزم من صدق الاصغر فان قلت لا شك ان صدق هذا انسان مستلزم لصدق هذا ناطق
وصدقه مستلزم لكذب هذا ليس بناطق وملزوم الملزوم ملزوم قلت فرق بين قولنا هذا لازم
له وبين قولنا هذا لازم منه وكلامنا فيه لان لفظة من اذا اطلقت يفهم منه المبدا القريب كما حقق
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وروح منه فالمراد يلزم من صدق كل منهما بالذات كذب
الاخرى ولا يلزم من صدق هذا انسان بالذات كذب هذا ليس بناطق بل بواسطة
تغاير الا بعد بل فسر الاختلاف في قول المصنف فشرطها ان لا يكون بينهما اختلاف في المعنى الا
في النفي والاثبات بالتغاير ليشمل نحو زيد ضاحك عمرو ليس بضاحك فان موضوعيهما متغايران
لا مختلفان لان المختلفين لا يتناول المتماثلين ولا حاجة الى اشتراط التغاير بالجهة في الموجهات لان
تناقض الموجهة رفعها ورفعها انما يكون برفع النسبة الموجهة لا برفع الجهة فاللازم عدم وجوب الاتحاد
في الجهة لان التغاير فيها على ان التناقض الثبوت في وقت معين هو السلب فيه فيتحد الوقتيتان في الجهة و
الظاهر ان مرجع التناقض عند المصنف الى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة الحكمية كما هو مقصود قوله الى نظر
ويلزم من وحدتها وحدة الموضوع والمحمول اذ لو تغاير الموضوع او المحمول لتغايرت النسبة لان نسبة الشيء
الى احد المتغايرين غير نسبته الى المغاير الاخر وغير نسبة مغايره اليه فيلزم بعكس النقيض لو اتحدت النسبة
لاتحدا فلهذا فرع لزوم وحدتهما على وحدة النسبة في المتن بقوله فيتحد الجزآن اي موضوعا النقيضين
وكذا محمولاهما وفي الشرح بقوله فيلزم ان يتحد الموضوع والمحمول لا باللفظ فقط
على ما يتبادر اليه الوهم من اختصاص الاحكام بالالفاظ اذا اخذ زيد موضوعا وجزئي والانسان
محمولا وكلي والموضوع في زيد كاتب وعمرو كاتب متغايران بل بالذات وهو اضراب عن
مجموع قوله لا باللفظ فقط لا عن مجرد قوله فقط اذ الاتحاد في اللفظ ليس بلازم حتى تعدد زيد انسان
تنقضا لقد يديس بشرا والمراد بالذات مفهوم اللفظ من غير اعتبار امر زائد عليه ويلزم
ذلك اشارة الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الوحدات الست يلزم اتحادهما لانه كلما اختلف واحد
منها اختلف الموضوع والمحمول وكلما اتحدا اتحدت وتتعين بعضها بوحدة الموضوع كوحدة الشرط والجزء
والكل وبعضها بوحدة المحمول كالاربع الباقية ليس على ما ينبغي لان ما يتعلق بالموضوع يكون عند العكس

مطلقا بالمحمول وبالعكس فلذلك اطلق الكلام ولم يتعرض للتعيين لان الحكم بعرضي فاش بنوع وقوله
على الموضوع كله الظرفان احدهما مستقر خبر ان والاخر لغو صلة للحكم لانه يتعدى بالباء وبعلى كليهما وهذا
هو العرضي الذي لو عرف به لكان غير منعكس كما مر في التحديد فلشموله اعلم ان التعليل
المذكور يدل على ان العرضي محكوم والموضوع محكوم عليه فتعين ان يكون الضمير في قوله سلبه واثباته للعرضي
وفي قوله عن كله للموضوع وقوله خاص بنوع من الموضوع يدل على انه ثابت لنوع من الموضوع
منتف عن نوع اخر من الموضوع فتعين ان يكون الضمير في ثبوته وانتفائه للعرضي وفي منه للموضوع
وعلى ان العرضي هو المختص والنوع هو المختص بثبوته به فالضمير الاول في قوله لاختصاصه به للعرضي والثاني للنوع وما فرع هذا الكلام على ما قبله بالفاء وقوله خاص بنوع من الموضوع لا يقتضي انتفاءه
عن النوع الاخر منه لان خاصة الشيء قد تكون مطلقة منتفية عن جميع ما عداه وقد تكون اضافية منتفية
عن بعض ما عداه كالمشي والبياض لان قيل جعل قوله لاختصاصه به توطئة لقوله وانتفائه عن نوع اخر
منه ليشعر بان خصوصيته بالنوع باعتبار انتفائه عن النوع الاخر لا عن شيء مما عدا النوع ولولا
ذلك لكفى في البيان لثبوته لنوع منه كذب سلبه عن كله ولانتفائه عن نوع اخر منه كذب اثباته
لكله فيكذب الكليتان ومن اشكل عليه مرجع هذه الضمائر مع اقتران القرائن المذكورة لم يليق بالشروع
في مثل هذا الشرح وذلك البعض ليس بكاتب او سوى ذلك فيها اعتبار اخر زائد
على مفهوم القضية وهو بعض ذات الموضوع لا ان القضية حينئذ تكون شخصية لامكان ادخال السور عليها
نحو لا شيء من ذلك البعض بكاتب فلا ينافي ما قلنا من صدق الجزئيتين لانه بالنظر الى مفهوميهما
بان يجعل الموضوع مجموع قيد المفردين بالموضوع والمحمول لانه بصدد احكام الحمليات على ما اشار
اليه بقوله فالاعتراض بغير شرط وتعيين وقوله لكن لو صدق الاصل صدق بعينه على ان العكس يجب ان يكون لازما
للاصل فلا يكون في كل ما طق ان يكون عكس الكل انسان ناطق لان الموجبة الكلية لو كانت لازمة للموجبة
الكلية على سبيل التبديل لم يتخلف عنها في كل انسان حيوان وصدقها في بعض الصور لاجل خصوصية المادة
لا لاجل كونها موجبة كلية وعكس الكلية السالبة كلية لا يريد به ان نعتبر صدق كل سالبة
كلية يقتضي صدق عكسها سالبة كلية لجواز كونها مما لا ينعكس كالوقتيتين والوجوديتين والممكنتين والمطلقة
العامة بل انها ان كانت منعكسة يكون عكسها سالبة كلية وانما لم يقدح اعتبار خصوصية الجهة
في لزوم العكس وقدح اعتبار خصوصية المادة في لزومه حيث لم يجعل عكس الموجبة الكلية التي طرفاها
متساويان موجبة كلية لان النظر في القضايا الى مفهوماتها العقلية والجهة مما اعتبر العقل في مفهوم
القضية بخلاف المادة والعموم فانها باعتبار الصدق في نفس الامر وقوله الجزئية السالبة لا عكس لها
هذا على ما هو المشهور بين المنطقيين وذكر المتأخرون منهم ان الخاصتين منها تنعكس جزئية سالبة عرفية خاصة
ويثبتونه بالافتراض وبالخلف وبالعكس فيه اضرب من الشكل الرابع قال صاحب التجريد اول من تنبه لهذا الفاضل
اثير الدين الابهري ان محمولها لازم اي المحمول الموجبة الكلية لازم الصدق على ما صدق عليه موضوعها

المخصص به اول

الضمير الاول له

وجه ... الا ... لان ... بعضها ... بالخطا

قوله صح

اما الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة لا تنعكس ... في الثاني ولا في ... غير منعكس ... في الاول

حالو جدا ...

بجهة من الجهات فنقول كل موجبة كلية سواء كانت ضرورية او غيرها ونقيض اللازم مستلزم
لنقيض الملزوم فكل ما يصدق عليه نقيض المحمول يصدق عليه نقيض الملزوم ومن منع انعكاسه
الى الموجبة اخذ النقيض بمعنى العدول والحق ان ما اخذ بمعنى السلب فان قيل المحمول في
الموجبة الجزئية ايضا لازم الصدق على بعض افراد الموضوع بجهتها فلم لم ينعكس بهذا البيان
قلت نقيض اللازم لا يستلزم نقيض الملزوم في الملازمة الجزئية لجواز ان يكون صدق
الملازمة على بعض التقادير وانتفاء اللازم على بعض اخر ولذلك لم ينتج القياس الاستثنائي
الذي يكون الملازمة المستعملة فيه جزئية اصلا سواء استثني فيه نقيض اللازم او استثني عين
الملزوم ومن اجل ان الكليتين اي يلزم من انعكاس الموجبة الكلية كنفسها انعكاس
السالبة سواء كانت كلية او جزئية سالبة جزئية اما الجزئية فلما بين ان الموجبتين الكليتين مثلا متساويان
لانعكاس كل منهما الى الاخرى فنقول كل ج ب كل ما ليس ب ليس ج فيلزم ان يكون نقيضاهما اعني
السالبتين الجزئيتين ايضا كذلك لما بين ان كل متصلتين توافقتا في الكم والكيف وتناقضتا في المقدم
والتالي تلازمتا وتعاكستا واما الكلية فلانه قد ثبت ان السالبة الجزئية عكس لازم للسالبة الجزئية
التي هي اعم من السالبة الكلية ولازم الاعم لازم للاخص لان كل متصلتين متوافقتين في الكم والكيف
والتالي ويكون مقدم احديهما جزء المقدم الاخرى لزمت لازمة المقدم الاخرى من غير عكس
ما لا يكون بالحقيقة قياسا لانه غير منتج اذ القياس هو القول المؤلف من قضايا يلزم منه
قول اخر في الا يكون حينئذ ما لا يكون قياسا منتجا بل على سبيل تقدير العقل اياه
وليس من شرط ما يلاحظ جواب لسؤال وهو ان المنطقيين حكموا بان ضروب الاشكال الثلثة
لا يمكن ردها الى الاول الجواب انه يمكن ان لا يكون حكم العقل بانتاجه الا لذلك لكن لا يمكنه
التعبير عنه وتلخيص العبارة فيه كما في الاستحسان فانه عند بعضهم معنى ينقدح في نفس المجتهد ولا يمكنه
التعبير عنه مع انه دليل الحكم ولا يستبعد ان يعطى في الحكمة امر مناسب للحكم بالذات
والبرهان اللمي هو الاستدلال من العلة على المعلول والاني بعكسه اي لا استبعاد في ان يعطى المصنف
لكون الامر المناسب للانتاج بالذات هو بينة الشكل الاول ويؤيده باستواء جميع الضروب
المنتجة فيما نحن بصدده على علتيه بانه كلما امكن ابتداء او بعد الرد يوجد الانتاج وتارة بانه كلما يوجد
الانتاج في اي ضرب كان يوجد بينة الشكل الاول ابتداء او بعد الرد فحققها عند اللمية ويؤيدها
دلالة على علتيها للانتاج واعلم ان منشأ الخلاف ههنا هو الخلاف في تعريف القياس فمن فسره بانه
قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر وقيد اللزوم بالذات كاكثر المنطقيين
سيما المتأخرين لا يمكنه الرد الى الاول بواسطة مقدمة اجنبية مخالف لحدود القياس لان القياس
عنده هو الاستدلال بالكلي على جزئيه فلو رد الى الاول بواسطة عكس النقيض لزم ان يكون شيء واحد
مندرجا تحت النقيضين والا لم تكن احد القياسين قياسا ومن فسره بانه قول اذا قضايا عدة يلزم

بعض صح

عنه وقول المص شرطه ان يكون فيه حد مشترك له نسبة الى طرفي النتيجة بالوضع او الحمل كما نقل المصنف عنهم بحكمة الرد
الى الاول هو اسقط بكلمة تقيض احدى المقدمتين مع ان طرفيها مخالفان لحدود القياس او بواسطة مقدمة
اخذ طرفيها مخالف لها كما في قولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب الى الاول بان يعكس كبراه الى كل ما ليس ب
ليس ا ثم يجعل نتيجة الاولى من الثاني ليس ب لان الموجبة المحصلة اخص من السالبة المعدولة المحمول
سالبة ثم بانعكاسه مستويا الى لاشئ مما ليس ب لان القياس هو الاستدلال بالكلي على الجزئي سواء كان جزئياته
او نقيضه اذ كثيرا ما يستدل بحكم الكلي على ان حكم جزئي نقيضه خلافه وذلك كما استدل العلماء بقوله عليه السلام في الخمر
انما البيعة بهيمة انها من الطوافين عليكم والطوافات فتحصل امر كلي بنفسه على ان فاعل التوافق يجب
ان يكون متعددا وانما يصح قوله لتكرر الوسط لكون الوسط في كلام المتعدد باصلاح المحل وان كان واحدا
بالمفهوم فلو كان المعلوم ثبوته في الاصغر سلبا ثبوته مرفوع بالمعلوم وسلبا حيركان او عكسه
الابتداء وفي الاصغر جزء سلبا عير و المراد بحكم الايجاب ما يستلزم الايجاب كما قال بعضهم المراد به
السالبة المركبة لانها تنتج في صغرى الاول باعتبار الجزء الايجابي ولم يستحسنه الاستاد رحمه الله لان
القياس اذا كانت احدى مقدمتيه مركبة كان مركبا فاذا كان الاول صغراه سالبة مركبة كان في حكم قياس
و القياس الذي صغراه سالبة ليس بمنتج والذي موجبة صغراه موجبة فلم يحتج الى هذا القيد ولانه غير موافق
لما ذهب اليه المصنف فانه قال في الضرب السادس من الشكل الثالث و بين تعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها
صغرى والسالبة الجزئية لا تنعكس عنده وقال المراد به كونها سالبة مستلزمة للموجبة السالبة المحمول اذا كان
الكبرى سالبة الموضوع كقولنا لا شئ من ج ب وكل ما ليس ب ا ينتج كل ج ا لان صغراه مستلزمة لكل ج هو ليس ب
لان الموجبة السالبة المحمول لعدم استدعائها وجود الموضوع هي والسالبة البسيطة وهي مع
الكبرى منتجة للمط فلذا السالبة المساوية لها في احكام المنتجة لا تختلف وممن قال بانتاج السالبة مع
الكبرى السالبة الموضوع صاحب الكشف وصاحب المطالع اولا فان قيل لو صح هذا لزم ان يكون زيد
ناطق وكل انسان حيوان قياسا منتجا لقولنا زيد حيوان لانه يتاحي الى المقدمة الاولى وهو زيد
انسان مع ان بينهما مع انه ليس قياسا بالاتفاق لعدم تكرر الوسط فيه قلنا فرق بين صورة النقض
و بين ما نحن فيه فلا يلزم من انتاجه انتاجها وذلك لان الاوسط فيما نحن فيه متكرر لانه مفهوم واحد تعلق به
السلب في الصغرى والكبرى لكن اعتبر في الكبرى تعلق ادراكه ولذا السلب به وثبوته وان لم يكن
متكررا بعينه لدخول السلب في موضوع الكبرى دون محمول الصغرى فلا استبعاد في كونه منتجا
عند من لم يعتبر في القياس كونه مستلزما بالذات للنتيجة الامن اعتبر و لهذا رجع عنه صاحب المطالع وقال
كنا على ذلك برهة من الزمان فتبين لنا خطاؤه واما صورة النقض فلم يتحد الوسط فيها اصلا لان مفهوم
الناطق ولا لان امر امتغايران فانتفى شرط القياس هذا الشرط اللام فيه للعهد
والمعهود هو شرط انتاجه واعلم بيتن مع ان المشروط في الانتاج امران لكونه في الاصل مصدرا او
المفهوم هو المصدر الذي بمعنى الاشتراط المعلوم من سياق الكلام فينتج سالبة جزئية وانها

لا تنعكس فان قيل قد صرح بان السالبة الجزئية في سادس الشكل الثالث يحكم عليها بانها في حكم موجبة سالبة
المحمول وتنعكس ح فلم لا تحكم عليها بذلك قلت لانه لا فائدة فيه لانا لو عكسنا الصغرى في قولنا لا شئ
من ج ب وبعض ا ب وجعلناه كبرى وقلنا بعض ا ب ولا شئ من ب ج لينتج ليس بعض ا ج ثم عكسنا
هذه النتيجة بانها في حكم الموجبة وفي قوة قولنا بعض ا هو ليس ج انعكس وذلك الى بعض ما ليس ج هو
و هو ليس بمط انما المط ليس ا كل ا ب يستلزم لاشئ من الليس ب ا حكم ههنا بان
الكبرى الموجبة المحصلة في الضرب الرابع من الثاني مستلزمة للسالبة السالبة المحمول او معدولته ومتى
مستلزمة لعكسها المستوي ولازم اللازم لازم وبعد حكمه بانها تنعكس بعكس النقيض وينتج بنفسها على
ان لعدم رده الى الاول طريق و الطريق هو الاول ولكن كان اطول الا ان المقدمة المتوسطة فيه
لا تخالف حدود القياس الا باحد طرفيها وفيه تنبيه على انه يجوز ان يرد ضرب ما من احد الاشكال
الثلثة غير الاول الى ضرب لقرينة اجلى قد علم انتاجه ولرده الى الاول على ان الثاني انما يدل على انه
ينتج موجبة سالبة المحمول فيحتاج الى رده الى سالبة محصلة ويحتمل لكونها موجبة صغرى
يحتاج ح ههنا الى ما عرفت الاول ان الشكل الثاني اذا جعل نقيض نتيجته صغرى لكبراه حصل الشكل الاول
وذلك لكون الاكبر محمولا في نقيض النتيجة وموضوعا في كبراه والثاني انه مستلزم لشرائط انتاجه وذلك
لان نتيجة الثاني سالبة فنقيضها تكون موجبة فيحصل لصغروية الاول وكبراه كلية فيحصل لكبروية الاول
فاكتفي بالثاني عن الاول وهكذا فعل في الشكل الثالث لكن الصغرى صالحة لان صغرى الشكل
الثاني وهي بعض القياس ليس بمعلوم و قوله ولصدق الكبرى ونحوها كبرى القياس الخلفي
وهو المدعى لا نعكاس ممنوع لان المدعى لزوم صدقه ولم يلزم من الدليل الا صدقه لا انا نقول
يلزم من هذا ان بين القياس وبين نقيض النتيجة منع الجمع فيكون القياس مستلزما لعين النتيجة كما بين لزوم
العكس بان نقيض العكس يمتنع الصدق مع الاصل فيكون الاصل مستلزما للعكس لانه كلما امتنع الجمع بين
شيئين استلزم عين كل منهما نقيض الآخر لم تتلاق الطرفين مطلقا سواء كان في الشكل
الاول او في غيره اذ لا قياس عن سالبتين و لهذا رتب عليه انه لا يلزم حمل الاصغر على الاكبر ولا عكسه
لجواز كون الصغرى سالبة والكبرى الموجبة فانه ممكن في الشكل الثاني والرابع فلانه لابد من رده
الى الاول اي انما اشترط كلية احدى مقدمتيه لانها لو كانتا جزئيتين لم يمكن رده الى الاول لان احدى
مقدمتيه وهي كبراه يجب كليتها ولا يصلح واحدة من الجزئيتين لكبرويته عكست او نعكس لان عكس الجزئية جزئية
وقد بينا ان الطريق في انتاجه هو الرد وهذا القدر يتم الدليل واما قول المصنف فلتكون هي الكبرى
اذا بعينها او بعكسها فاشارة الى كيفية رده الى الاول لان رده الى كل واحد اما بان يجعل الكلية بعينها
اي فارة في موضعها كبرى لقرا اي بعد الرد وعكس الصغرى صغرى كما في الضروب الثلثة التي كبراها كلية
واما بان تعكس الكلية بعكس الترتيب لا عكس المستوي او النقيض ويجعل كبرى و تعكس الكبرى و تجعل صغرى
بعد الرد كما في الضربين الذين كبراها جزئية في عكس الترتيب الضمير في بعضها

وعكسها للكلية او الى كيفية الاندراج بعد الرد اى ليكون الكلية كبرى بعد الرد ملتبسة فى تبيين النتيجة كما فى الضروب الثلثة التى كبرياتها كليات او بعكسها كما فى الضربين الذين كبرياهما جزئيتان فالمراد بالعكس حينئذ العكس المستوى والضمير ان للنتيجة ولما كان البحث عنهما سيجىء فى تفصيل الضروب اكتفى الشارح هناك حذرا من سآمة التكرار الثانى موجبة جزئية وكلية موجبة جعل المنطقيون هذا الضرب ثالثا والذى جعله المصنف رابعا وهو كلية موجبة وسالبة كلية جعلوه ثانيا نظرا الى التقدم هذا على ذلك لشرف المقدمتين لكونهما كليتين فيهما والصغرى جزئية هناك وكان المصنف نظر الى تقدم ذاك لشرف نتيجته لانه ينتج الموجبة الجزئية وهى اشرف من السالبة الجزئية لاجتماع الخستين فيها وباجتماع الشرفين الايجاب والكلية فى اشرف مقدمتيه وهى الكبرى الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة اخص هذا من الثانى وان اتفقا فى النتيجة لاجتماع الشرفين فى اشرف مقدمتى الثانى وهى الكبرى بخلاف هذا والمنطقيون جعلوا هذا الضرب خامسا ينتج كالاول اى كاللازم الاول او كالرابع يريد ان الضمير فى قوله مثله يحوز ان يعود الى قوله بعض المقعدات ربوى وهو اللازم الذى ذكره للضرب الاول فيكون معناه ينتج نتيجة مثل اللازم الاول الذى ذكرناه ويجوز ان يعود الى الضرب فيكون المعنى وينتج انتاجا مثل انتاج الضرب الاول وهو انتاجه للموجبة الجزئية وانما لم يذكر هذين التوجيهين فى الضرب الثانى لان قوله ينتج وسيتبين كالاول توسط فيه ينتج ويتبين اى كالاول اى نتيجة وبيان انتاجه كما فى الضرب الاول فلو حمل الاول فيه على اللازم لم يكن لقوله يتبين كاللازم الاول معنى لان البيان للانتاج لا للازم الرابع كلية موجبة وكلية سالبة اخص هذا من الثالث لاجتماع الخستين فى نتيجته الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة اخص هذا من الرابع لاجتماع الشرفين فى صغرى الرابع دونه والمنطقيون جعلوا هذا الضرب رابعا لكلية اشرف مقدمتيه وما جعله المصنف ثالثا جعلوه خامسا لجزئية كبراه وهى لازمة للسالبة لم يتعرض لكون السالبة لازمة لهذه الموجبة وان كانتا مثلا زمتين لعدم توقف المراد عليه لانه لما ثبت انها لازمة للسالبة كان عكسها لازما للسالبة سواء كانت اعم او مساوية لان الصغرى دائما موجبة وقد وقع فى بعض النسخ عكس الصغرى ولفظ الى احتياج اليه لان يعيق النتيجة بضم الى الصغرى لا الى عكسها قد نقل انه هو الشكل الاول نقل الامام الرازى عن ارسطو ان الاوسط ان كان محمولا فى احدى المقدمتين موضوعا فى الاخرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الثانى وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث فعال ناصروا كلامه ان الشكل الرابع هو الشكل الاول بعينه قدم فيه الكبرى لكونها اعم لكونها اقوى المقدمتين فى اقتضاء الانتاج لانه لما اثبت الحكم على كل فرد من افراد الاوسط كان اندراج الاصغر تحت الاوسط امرا سهلا بينا فلا يتلاقى الطراف بيان لبطلان الثانى فلا استدراك عليه بانه غير محتاج اليه لان الكلام

لا يتم بدون بيان بطلانه ان كانت سالبة كلية عكست الصغرى ليرجع الى الشكل الثانى ثم يرد الى الشكل الاول بما عرف وان كانت موجبة كلية فان شئت عكست الكبرى وان شئت قلبت المقدمتين قد وقع فى نسخة الاصل من طغيان القلم عكست الصغرى فعرضت عليه انه ح يرجع الى موجبتين من الشكل الثانى ومع ذلك يكون رجوعه الى الاول بعكس الكبرى فيصير القياس من جزئيتين فى الاول فغير الصغرى الى الكبرى فعرضت عليه ثانيا انه ح يرجع الى ثالث الثالث وهو انما يرجع الى الاول بعكس كبراه وجعله صغرى فيحتاج فى الرد الى عكس الكبرى ثم عكس العكس ثم قلب المقدمتين والقلب وحده كاف فوعد باصلاحه ولم يتفق ذلك والصواب ان يقال وان كانت موجبة قلبت المقدمتين اذ الجزئيتان وعكسهما جزئيتان واللام فيه للعهد والمعهود الموجبتان الجزئيتان لتقدم ذكرهما اى يصدق على ما بين الجزئيتين كذا على عكسهما الجزئيتان مطلقا وهذا قياس مضمر كبراه محذوفة وهى وكل جزئيتين لا ينتجان ولهذا اورد فاء النتيجة فى قوله فلا ينتجان كلية دائمة كما ذكره فى المنهاج والمراد بالكلية ان يكون التالى حاصلا على جميع الاوضاع والتقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وبالدائمة ان يكون حصول التالى دائما بدوام حصول المقدم بان يكون النسبة التى بين محمول التالى وموضوعه دائمة بدوام النسبة التى بين محمول المقدم وموضوعه لانه لما كان النسبة التى فى التالى دائمة بدوام النسبة التى فى المقدم كان حصول التالى دائما بدوام حصول المقدم لان النسبة هى الجزء الاخير فيهما فحصولها يستلزم حصولهما فيطابق قوله بعد ان وضعت لتعليق الوجود بالوجود اى حصول التالى بحصول المقدم لا ان يكون صدق التالى دائما بدوام صدق المقدم كما فى قولنا كلما كانت الشمس طالعة كانت بالغة نصف النهار فان صدق التالى دائم بدوام صدق المقدم لان صدق المطلقة دائمى وان لم يكن حصول التالى فيه دائما بدوام حصول المقدم اذ الطلوع حاصل للشمس قبل بلوغها نصف النهار فان صدق التالى فيه دائم بدوام صدق المقدم وانما قلنا ذلك لان الكلام فى دوام النسبة التى بين المقدم والتالى لا بين صدق المقدم وصدق التالى وانما اعتبر ذلك لان مطمح العلم ثبوت نسبة الاحكام الى افعال المكلفين ايجابا وسلبا لا العلم بصدق القضية مطلقا فان قلت ينبغى ان نذكر هنا شرط لعن وهو كون الشرطية لزومية لان الاتفاقية لا ينتج قلت لا احتياج الى ذكره لان ادوات الشرط تدل على اللزوم لغة لانها تدخل على الجملتين لسببية الاولى ومسببية الثانية كما ذكره المصنف فى النحو والسبب والمسبب متلازمان اذ لو استغنى احدهما عن التشبيه للزوم التالى لعين المقدم ولزوم نقيض المقدم لنقيض التالى وانه يبطل كونه لازما اى اجتماع وجود الملزوم مع عدم اللازم يبطل كون اللازم لازما لان الملازمة امتناع وجود الملزوم مع عدم اللازم وفيه اشارة الى ان القياس الاستثنائى منتج لهاتين النتيجتين بالذات ولا يحتاج فى انتاجه للثانى الى عكس الشرطية المتصلة بعكس النقيض ثم استثناء عين مقدمه وهى بالحقيقة بعنى مفهوم اللازم من حيث هو لا يقتضى امتناع وجود اللازم مع عدم الملزوم فلزوم النتيجتين الاخريين لقياس الشرطية على عكس الشرطية الاولى صادق لخصوص المادة ثم استثنى عين مقدمها او نقيض تاليها فوضعت لتعليق الوجود بالوجود اى لتعليق حصول التالى بحصول المقدم سواء كانا مثبتين او منفيين

او مختلفين وذلك بان يكون نسبة محمول التالى الى موضوعه حاصلة فى زمان حصول نسبة محمول المقدم الى موضوعه
لا بان يكون التالى صادقا عند صدق المقدم وان لم يكن النسبة حاصلة لتعلق العدم بالعدم اللازم
فيه للتعليلات وليست هذه الوضع كما تقال وضع الانسان للحيوان الناطق لان معنى الكلام ان القياس الاستثنائى
الذى استثنى فيه نقيض التالى لا ينتج نقيض المقدم الا ان يستعمل شرطية بلو فلو كانت موضوعة لتعلق عدم
التالى بعدم المقدم كان الاستثناء فيه بالحقيقة لعين التالى لا لنقيضه بل هى موضوعة لتعلق وجود التالى
بوجود المقدم اذا كان الوجود ان مقدرين لا محققين والغرض من هذا الوضع ان يستثنى فيه نقيض التالى لينتج
نقيض المقدم فيلزم تعلق العدم بالعدم اى تعلق عدم المقدم بعدم التالى كما هو مقتضى الملازمة لانه هو المقصود
من سياق قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا هذا هو مختار المصنف وكلام النحاة يدل على ان
الغرض من وضعها ان يستعمل لانتفاء اللازم لاجل انتفاء الملزوم لورود الاستعمال فيه لان من قال لو اكرمتنى
اكرمتك اراد به ان اكرامه منتف لاجل انتفاء اكرام المخاطب لا بالعكس والحاصل والمراد بالاية الكريمة انتفاء
الفساد الناشى عن تعدد الالهة بواسطة انتفاء التعدد واعلم ان ما ذكر من ان لو وضعت لتعلق العدم بالعدم
بناء على الغالب لانها قد تستعمل لمجرد الملازمة من غير قصد الى تعليق عدم الملزوم بعدم اللازم او عكسه كما فى
قوله تعالى ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقوله تعالى
ولا مة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم على وجه وقوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه
وهذا التالى وهو المذكور بلو يسمى قياس الخلف ان قيل يلزم ح ان كل قياس استثنائى استثنى فيه
نقيض المقدم يسمى قياس الخلف وليس كذا اذ يجب ان يوضع المطلوب فيه اولا قلت هذا شرط تحقق قياس
الخلف وليس واحد من محل التسمية وعلى تقدير دخوله فيه لا يلزم ما ذكرتم لانه لم يقل ان التالى مطلقا
يسمى خلفا بل قيده بكونه مذكورا بلو ولا بعد اختصاص القياس الاستثنائى الذى استثنى فيه نقيض التالى
اذا استعمل بلو اى وضع فيه المطلوب بالقياس الخلف وهو اثبات الشى بابطال نقيضه كما تقال
فى اثبات لا شى من ج ا بنتيجة لكل ج ب ولا شى من ا ب لو لم يثبت لا شى من ج الثبت بعض ج ا
لكنه ليس بثابت وقوله كما قلنا لو ثبت الى اخره مثال لبيان بطلان التالى من قياس الخلف الذى تذكر
لبيان انتاج القياس الاقترانى وليس مثالا للقياس الخلف والى هذا الوجه جنح المحقق نصير الملة والدين
الطوسى فى شرحه للاشارات حيث قال وربما لا يحتاج فى القياس الاستثنائى الى تاليف
قياس لبيان بطلان التالى مثلا اذا كان المطلوب لا شى من ج ا من قولنا لا شى من ج ب بالاطلاق
وكل ا ب لا دائما او ما دام ا حتى لو لم يكن المطلوب ثابتا لكان نقيضه وهو بعض ج ا دائما ثابتا لكنه مع ما فى
المقدمة المثبتة وهى الكبرى لان اجتماعهما يستلزم نقيض الصغرى وهو ليس بثابت فالمطلوب ثابت فى قال
المنطقيون انه اثبات الشى بابطال نقيضه كما تقال لو لم يثبت لا شى من ج ا ثبت اذ قلنا كل ج ب ولا شى
من ا ب لثبت بعض ج ا مع مقدمة اخرى صادقة وهى لا شى من ا ب وكلما ثبت لثبت بعض ج ليس ب ينتج لو لم
يثبت لا شى من ج ا لثبت بعض ج ليس ب ثم نستثنى نقيض هذا اللازم ونقول لكنه ليس بثابت لصدق نقيضه

اى بالر

لازمه

وهو الصغرى التى فرضنا صدقها فيثبت لا شى من ج ا وهو المطلوب وكان المصنف يجعل القياس الاقترانى الذى
تذكرونه لبيان الملازمة بين نقيض المطلوب ونقيض مقدمة اخرى صادقة بيانا لبطلان التالى وهو نقيض
المطلوب المقصود ولا يختلف بذلك وعلى التقديرين لا بد هنا من قياس اقترانى شرطى لبيان بطلان
التالى او لبيان الملازمة ومن قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى ومقدم شرطيته عدم صدق المطلوب
وتاليها صدق نقيضه او امر يلزم اجتماعه مع مقدمة صادقة ويمكن ان لا يوجد فيها قياس اقترانى شرطى
كما نقلنا عن شرح الاشارات وهذا اقرب الى فحوى المصنف وارسطو لانهما لم يتعرضا فى كتابيهما
للقياس الاقترانى الشرطى واقتصرا على ذكر الحملى منه فكيف يتعرضان منهما لما هو مركب منه ومن غيره
قوله ويلزم من تعدد اللازم اى النتيجة قوله اى ملزومة التنافى بين امرين اراد بالامرين طرفى المنفصلة
اى شرط انتاج القياس الاستثنائى المنفصل ان يكون منفصلة عنادية ليستلزم متصلة من عين
احد الطرفين ونقيض الاخر فيلزم من استثناء مقدمها صدق تاليها لانه انما يكون بالملزوم على
اللازم كما تقرر اى الاستدلال الذى فى الاستثنائى المنفصل ينحصر فى الاستدلال بالملزوم على اللازم لانه
منفصلة اى شرطية متصلة مقدمها عين احد طرفى المنفصلة وتاليها نقيض الطرف الاخر ان كانت المنفصلة
مانعة الجمع وبالعكس ان كانت مانعة الخلو ثم يستثنى عين مقدمها لانتاج عين تاليها الا ان الاستدلال
مطلقا ينحصر فيه اذ قد يكون بنقيض اللازم على نقيض الملزوم كما مر وقوله كما تقرر اشارة الى ان الاستدلال
بالملزوم على اللازم قد يفتقر فى الاستثنائى المنفصل الى تقرير تحقق فيه لا انه خلاف ما تقرر هناك
ولا الى قوله ولا بد فى الدليل من مستلزم للمطلوب لما بينا اختصاصه بالاقترانى من الشكل فى قوله
الجسم اما الارجل فى اكثر نسخ المتن الخنثى بدل الجسم واورد عليه بان الخنثى يمتنع اجتماع
اللارجل واللامراة فيه واجيب عنه بانه قد يكون حيوانا لو غير انسان كالبعير والبقر فيجوز اجتماعهما
فيه فالمراد بالجنس او الخنثى ليس هو العموم ان يجعل الملزوم وشرطا يريد بالملزوم محمول المقدم
لانه يجب فى المتصلة اللزومية ان يكون محمول مقدمها ملزوما لمحمول تاليها فان كان استلزامه له كليا كانت
اللزومية كلية وان كان جزئيا كانت جزئية وفى الاستثنائى الذى استثنى فيه عين المقدم يجعل ثبوت محمول
المقدم لموضوعه اى الاستثنائية صغرى ويجعل محمول التالى على محمول المقدم وهو اللازم للمتصلة كبرى فيقال
فى ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان هذا انسان وكل انسان حيوان لينتج هذا حيوان وفيما استثنى
فيه نقيض التالى يجعل انتفاء محمول التالى عن موضوعه اى الاستثنائية صغرى ويجعل نقيض محمول المقدم على نقيض
محمول التالى كبرى فيقال فى لو كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان هذا ليس بحيوان وكل ما ليس
بحيوان ليس بانسان ينتج هذا ليس بانسان ويصدق على عدم الحيوان انه ملزوم لعدم الانسان لان نقيض
اللازم ملزوم لنقيض الملزوم وقوله واستلزامه وهو المتصل يشعر بان انتاجه بواسطة عكس المتصلة بعكس
النقيض ثم استثناء عين مقدمه فيكون انتاجه لنقيض المقدم لا بالذات بل بواسطة انه الى الاستثنائى
استثنى فيه عين مقدمه والى هذا ذهب بعض المنطقيين والظاهر ان هذا الطريق يتحقق بالقياس المحكوم عليه

غزاة غزوا اراده وطلبه فائق

في المقدم والتالي واحدا كما في المثال المذكور اما اذا لم يكونا متحدين كما في نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فلا يمكن سلوكه فيه وما يتمحل لبيانه من نحو طلوع الشمس لازمه وجود النهار وما لازمه وجود النهار لوجد النهار عند وجوده ليس الوسط فيه حاصلا للمحكوم عليه في النتيجة اعني النهار وهذا هو الشرط في الاقتراني

مثاله من المنفصل اقتصر على مثال المنفصل لانه يعلم منه مثال المتصل ايضا لان القياس الاستثنائي المنفصل يرد اولا الى القياس الاستثنائي المتصل لان المنفصلة ان كانت حقيقية تستلزم اربع متصلات مقدم اثنتين منها عين احد الطرفين وتاليهما نقيض الاخر وفي الاخريين بالعكس وان كانت مانعة الجمع تستلزم المتصلتين الاوليين وان كانت مانعة الخلو تستلزم الاخريين ثم يرد الى القياس الاقتراني

فان ناخذ هنا في الوسط هو نقيض الاكبر والمنافاة اعم من ان تكون في الثبوت او في الانتفاء او في كليهما فيقال في زيد انسان وكل انسان حيوان زيد اما انسان او لا حيوان لكنه انسان فهو حيوان وفي العالم متغير وكل متغير حادث العالم اما متغير او لا حادث لكنه متغير فهو حادث

واما في حروف العطف نحو الخمسة زوج وفرد اي الاشتراك في حروف العطف فالمراد بالاشتراك اعم من اللفظي كما في العين ومن المعنوي كما في الواو العاطفة فانها للجمع المطلق وقولنا الخمسة زوج وفرد يحتمل ثلثة معان احدها ان تكون كل واحد من الزوج والفرد محمولا على الخمسة بالاستقلال وان لم يعتبر اجتماعهما كما في زيد عالم وعاقل وثانيها ان تكون كذلك مع اعتبار المعية والاجتماع وثالثها ان تكون المركب عنهما محمولا والصادق حملا هو الاخير فقط وعكسه هذا الطبيب ماهر هذا مثال على تبادر الذهن الى ما يفهم عنه عرفا وهو المهارة في الطب وهذا كاذب لكن اذا حصل معنى الماهر لم يختلف الحال في الانفراد والاجتماع لان الماهر في غير الطب يصدق عند الاجتماع كما يصدق عند الانفراد وان مهر في الطب يكذب عند الانفراد كما يكذب عند الاجتماع فالالتباس الصادقة بالكاذبة ايضا فيه اشارة الى كون هذا الخلل مشتركا بين اللفظ والمعنى وقد ذكره في الخلل اللفظي الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال نحو هذه رقبة والرقبة مؤمنة فان الحكم بالمؤمنة انما يصدق كليا على الرقبة المقيدة بحال من احوالها وهو الايمان لا على مطلق الرقبة والنوع من هذا الصنف وما قيل ان القيد هنا عرضي مفارق للمقيد فان الايمان ليس والاطلاق في هذه رقبة ما يخالف ما قبله في ان القيد فيه ذاتي مقوم للمقيد او جنس له لان السواد انما يصدق كليا على اللون اذا تقيد بفصل السواد وهو القابض للبصر والمرة انما يصدق كليا على السيال الاصفر اذا تقيد بجنس الصفراء وسوء الخلط والغلط في هذين النوعين لاجل ايهام العكس وهو عكس الموجبة الكلية موجبة كلية لا لاجل ان اللام في الوسط قد تكون للجنس وقد تكون للاستغراق لانه من الاغلاط اللفظية هذه النملة وكل نملة حركة فان النتيجة عين الصغرى لان الحركة عند المتكلمين تختص بالاينية وهي النقلة واما على راي الحكماء فالحركة اعم من النقلة واختلاف المحمول موجب لاختلاف القضية قال الشارح العلامة ليس الخطا ههنا من جهة المعنى بل من جهة اللفظ لانه لا يستلزم قوله لذوي ويمكن ان يقال فيه خلل معنوي ايضا لانه لا بد في الدليل من مستلزم للمط وقد اشتبه المط هنا بالوسط لان معنى كل نقلة حركة كل نقلة نقلة فجعل الاكبر وسطا

لا بالقوة: اي انما ذكره ليخرج قياس المساواة عما فيه خطاء صورة فانه وان لم يكن على شيء من الاشكال لكنه على ما بينها بالقوة لان قولنا ا مساو لب وب مساو لج وما وي المساوي مساو في قوة قولنا ا مساو لمساوي ج وكل مساو لمساوي ج فهو مساو لج على هيئة الشكل الاول

مباحث الالفاظ ان قيل قوله من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية يشعر بان اللغات توقيفية وقوله اقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس يشعر بانها اصطلاحية كما صرح به اصحاب الاصطلاح قائلين بان دلالة اضافة الامات في قوله تعالى ومن اياته اختلاف السنتكم على التوقيف معارضة بدلالتها على الاقدار على الاصطلاح فلا يتم الاستدلال به على التوقيف قلنا الاشعار الثاني ممنوع لان الاقدار على وضع الالفاظ وجعلها دالة انما هو الاقدار على التلفظ بها على وجه يدل على ما في النفس وغير لازم والاول هو المشعر بالاصطلاح لا الثاني

لافادة المعرفة وقد حكم فيه بتنبيه على ان تعريف ما في النفس الذي طلب قد يكون لافادة المعرفة اي تصور مفهوم اللفظ وقد يكون لافادة الاحكام اي ادراك وقوع النسبة بين الالفاظ اولا وقوعها وما قيل ان وضع الالفاظ لافادة النسب والمركبات لا المعاني المفردة لان فهمها من الالفاظ متوقف على العلم بوضعها لها والعلم بالوضع لكونه نسبة بينهما متوقف على فهم المعاني فهو دور ضعيف لان اللازم هو توقف فهمها حال اطلاق اللفظ على فهمها سابقا لا توقف الشيء على نفسه

لان التفكر في الطاف الله شكر اشارة الى ان الفاء في قول المصنف فلنتكلم في الفاء التصيحية والتقدير اذا كان من لطف الله فلنتكلم عليها وبيان الملازمة ان احداثها نعمة علينا لكونه سببا لحصول ما نحتاج اليه في المعاش والمعاد مع خفة المؤنة وعموم الفائدة والانعام سبب للشكر اجماعا اما عندنا فشرعا واما عند المعتزلة فعقلا والتكلم بانعام المنعم وعلى نعمه شكر على ما قاله المفسرون في قوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث والى ان التكلم هو التكلم بالكلام النفسي الذي هو التفكر وقوله على ان الحاجة ماسة علاوة على ما ذكره المصنف من لزوم التكلم على الموضوعات اللغوية اي لزوم التكلم عليها لما ذكر مع ان الحاجة ماسة اليها في هذا الفن لما مر في بيان استمداده من العربية

قوله ولفظ الكل لا بد منه في الحد سواء كان حقيقيا او اسميا والدليل الاول يختص بالحقيقي وهو انه لبيان حقيقة المحدود تفصيلا والحقيقة من حيث هي هي ليست عامة ولا خاصة وايراد الكل لبيان العموم فلا يدخل فيه والثاني يشملهما وهو ان الحد مطلقا يجب ان يكون جامعا اي صادقا على كل فرد من افراد المحدود لكنه لا يصدق بصفة العموم على كل فرد لان المحمول في المنحرفات اذا كان مسورا بسور الايجاب الكلي تصدق السلب وتكذب الايجاب على ما بين في المنطق

وقد ذكره لانه يحد الموضوعات اللغوية لانها من الماهيات الاعتبارية التي انما تتحصل باعتبار الواضع فتمام حقيقتها ما يعتبر الواضع ويذكره في تعريفه ولما اعتبر في المحدود صفة العموم لما يجيء ان الجمع المحلى باللام عام وجب اعتبار صفة العموم في الحد ايضا فاورد لفظ كل فيه ليطابق الحد المحدود والا لم يكن حدا تاما وح تصدق المنحرفة لانه يقع في مقابلة كل فرد من المحدود فرد من الحد كما هو مقتضى مقابلة المتعدد بالمتعدد ومن التوزيع كما يجب التكلم في الحد اذا اعتبر في المحدود مثل الانف الافطس فيكرر صد الانف في تعريفه

الفطس ... للانف ... الانف في ... افطس ... انف ...
كما الفطس ... بالانف

اعتبار الوحدة في الحد اذ اعتبرت في المحدود ولهذا كان تعريف الكلمة باللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع
اولى من تعريفها باللفظ الموصوف   وان كان بين ظاهرهما فرق ستوقفه العدد المشترك بين النص
والواحد كما يحتمل بالنسبة الى المجاز وهو مجال الدلالة التي بالظهور وهذا اشارة الى جواب اعتراض
يورد هنا اما تقريره فلا يخفى وهو ان اعتبار العموم في الحد هنا لا يصح لانه لا يصدق على افراد المحدود
ولو بالتوزيع لانك ستوقف في باب العموم ان عموم اللفظ انما هو بتناوله لجميع جزئيات مفهومه لا لجميع اجزائه
كما هو في التعريف المرضي عند المصنف للعام وهو ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا
ضربة وكذا التعريف المرضي عند الجمهور وهو اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد وجزئيات
مفهوم الجمع هو المجموع لا الاحاد وجزئيات المفرد الاحاد فلو وزع مبنا افراد الحد على افراد المحدود
لزم صدق لفظ واحد على موضوعات متعددة اقلها ثلثة وهو غير صحيح واما تقرير الجواب فهو ان
الاصوليين خلافا في ان عموم الجمع بتناوله الاحاد كما يقتضيه تعريف الغزالي وبعض الاصوليين او المجموع
فان كان الاول لم يرد الاعتراض وهو ظاهر لعدم الفرق ح بين عموم المحدود وعموم الحد وان
كان الثاني فهو المختار لظهور الفرق بين قولنا كل رجال لهم درهم وقولنا كل رجل له درهم ولما قاله
المصنف في باب العموم ان اموالهم في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ليس في معنى كل مال لان هذا التفصيل الاحاد
واموالهم لا دلالة له على الاحاد بل لتفصيل المجموع ولما قال صاحب الكشاف في قراءة ابن عباس رضي الله عنهما
امن بالله وملائكته وكتابه بالافراد وقال الكتاب اكثر من الكتب ثم سأل نفسه كيف يكون الواحد
اكثر من الجمع واجاب بان الواحد جنس للوحدان فعمومه يشمل كلها بحيث لا يخرج منه واما الجمع
فجنس للمجموع لا للوحدان فالحكم على جزئياته ليس حكما على جميع الوحدان لم يرد اشكال اذ غاية ما في
الباب ان يكون بين ظاهرهما اي بين العموم الذي يفيده الموضوعات جميعا والعموم الذي يفيده كل
لفظ حقيقي فرق ولا يصدق احدهما على الاخر باعتبار معنييهما الحقيقيين لكن لم ترد بالموضوعات
العموم الذي هو ظاهره فيه بل اريد بها معناها المجازي وهو عموم الاحاد اذ كثيرا ما يطلق الجمع العام
ويراد به استغراق الاحاد مجازا كما في قول الحالف والله لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد صرح
بهذا فخر الاسلام البزدوي وجوز المصنف في باب العموم اطلاق الجمع على البعض والواحد مجازا
فاندفع الاعتراض سواء كان بين ظاهرهما فرق او لم يكن هذا وقيل الفرق بين عموم الجمع وعموم المفردات
عموم الجمع يلحظ فيه الهيئة الاجتماعية بخلاف عموم المفرد وهذا وهم لانه نص على ان الجمع في الاسماء المتفقة
بمنزلة العطف في الاسماء المختلفة وليست الهيئة الاجتماعية ملحوظة في العطف وقيل الكلمة كل لفظ مجموعي
ليطابق المحدود وليس كما ينبغي لان الكل اذا اضيف الى النكرة افرادي وانما يكون مجموعيا اذا اضيف
الى المعرفة ولهذا لو قال الكل كل رمان لا يحنث بعدم اكل قشره بخلاف ما لو قال اكل كل الرمان
ولانه ح لا يصدق على افراد الموضوعات سواء كانت مجموعا او احادا   اي الملفوظ الذي يلفظ
بكلمة واحدة فيه اشارة الى دفع ما اعترض به على قول المصنف المفرد اللفظ بكلمة من انه ان اريد باللفظ

المصدر لم يطرد لعدم صدق اللفظ على المفرد وان اريد به الملفوظ اطلاقا للمصدر على المفعول
لزم التكرار وبهذا ان وصفه مختار انه بمعنى الملفوظ ولا يلزم تكرار محذور وعنه في التعريفات
لان الكلمة اوردت للفصل وهو المميز المفرد عن اللفظ المهمل والموضوع لمعنى مركب اي مشتمل على نسبة
كقام زيد وغلام زيد لا للاطلاع على ما به الاشتراك فاشار الى هذا بتفسير اللفظ بالملفوظ
ثم وصف الملفوظ بقوله الذي يلفظ عما في النفس من اجزاء الكلام النفسي فانه قد يطلق عليه الملفوظ
به كما يطلق عليه المقروء والمحفوظ لتعلق القراءة والحفظ به لكنه ليس نفس الذي لفظ فحاجب
التعريف الملفوظ الموضوع لمعنى مفرد لكنه اورد الكلمة بدل الفصلين رعاية للاختصار ولا بد هنا
ويمكن الى ان هذا التفسير يقتضي ملفوظا وملفوظا به لان قوله بكلمة متعلق بالملفوظ واللفظ يتعدى
بنفسه وبالباء قال في الاساس ومن المجاز لفظ القول ولفظ به وما يلفظ بشيء الا حفظ عليه وقال
الجوهري لفظت بالكلام وتلفظت به اي تكلمت به او حال عن ضمير يلفظ اي هو كلمة كما في قوله تعالى
فاليوم ننجيك ببدنك قال في الكشاف ببدنك في موضع الحال اي في الحال التي لا روح فيك وانما انت
بدن وقوله واحدة احتراز عن نحو بعلبك فانه يعد عرفا مما يركب من كلمتين ولا يعد كلمة واحدة فان قلت
يلزم ان يكون القسم وهو الاسم اعم من مقسمه وهو الكلمة قلت لا امتناع في ان يكون بينهما عموم كما
ان العالم ينقسم الى الواجب والممكن والممكن اعم من العالم من وجه   يدل جزؤه اي يدل على شيء حين هو
جزؤه جعله حالا من ضمير يدل والضمير عائد الى ما وضع اي اللفظ ولو جعله ظرفا لغوا وضميره عائدا
الى الوضع لجاز ايضا وهذا قول متقدميهم وهؤلاء لم يفرقوا بين زيد وعبد الله علما وقالوا العبد في عبد الله
لا يدل وضعا على شيء اصلا كالزاي من زيد وان دل على معنى حين يفرد وكان المركب غير علم وكانهم يعنون
بالدلالة فهم المراد والمحققون منهم قالوا العبد فيه يدل على شيء لكن ليس ذلك الشيء جزء معناه العلمي لان الدلالة
فهم المعنى من اللفظ لا فهم المراد فان المشترك اذا اطلق بلا قرينة يفهم جميع معانيه عند العلم بالوضع ولكن
لم يفهم المراد منه ولهذا كان مجملا يحتاج الى بيان من الالفاظ وعرفوا المفرد بما لا يدل جزؤه على جزء
ما يقصد به حين ما يقصد به وعلى هذا احمل قول المصنف بعض الشارحين وجعل فيه صفة لموصوف محذوف
وضميره عائدا الى المعنى تقديره يدل على شيء حاصل في المعنى فنحو زيد لا يدل جزؤه على شيء اصلا ونحو
عبد الله علما يدل جزؤه على شيء لكن لا على جزء معناه ولا يخفى بعد هذا التقدير مع انه يحتاج الى قيد آخر
وهو حين ما اريد به ذلك المعنى لان العبد في عبد الله علما يدل على شيء هو جزء معناه في الجملة لكن ليس جزء معناه
علما وهو على المذهبين نحو الحيوان الناطق علما ولما كان ما قصده المصنف من بيان الفرق بين
الاصطلاحين لم يتوقف على تحقيق ذلك لم يتعرض في الشرح له   وان دلت مفردة او في وضع
لفظ الانفعال دلالة الاجزاء حالة الافراد لا اشكال انها موضع لفظ فيعني عند قوله او في وضع لفظ لانا
نقول المركب العلمي قد يقصد دلالة اجزائه حالة الافراد فقط لتعاليك وقد يقصد دلالتها في تركيب
لفظ غير علمي كعبد الله وصفا فاراد ان يشير الى التمييز من المعنى فان دلت في وضع لفظ مفردة او في وضع لفظ
مركبة

ونحو نضرب واخواته بالعكس يجب ان نضرب تنا الخطاب ويراد باخواته نحو اضرب
و نضرب للمتكلم لانه لم يذهب احد من المنطقيين الى ان نضرب للغايب مركب وان اعترض بعضهم به الزاما
وجوابه مذكور في شرحنا للمطالع الدلالة الوضعية ذهب بعض المنطقيين الى ان اللفظ اذا اطلق
تبادر الى معناه المطابقي ثم ان كان له جزء ينتقل الذهن الى الجزء انتقالا من الاجمال الى التفصيل
بعكس الحد والمحدود فيكون على هذا دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة بحسب الذات وهذا ضعيف لاستلزامه
تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على تقدم الجزء على الكل في الوجودين او فهم الجزء عند
اطلاق اللفظ الذي معناه مركب مرتين مرة في ضمن المركب ومرة منفردا والوجدان يكذبه والتحقيق
في هذا المقام ما ذكره في الشرح وهو ان اجماع الدلالتين التضمنية نفس الدلالة المطابقية ولا تغاير
بينهما بالذات بل التغاير بينهما بالاعتبار لان الفهم ان اعتبر بالنسبة الى كل من الجزئين يسمى تضمنا ولئن
اعتبر بالنسبة الى المجموع يسمى مطابقة ونبه على مثل هذا التحقيق ليس ان الحد والمحدود في المواقف وبهذا التحقيق
يظهر لك ان دلالة التضمن ايضا لفظية لاتحادها بالمطابقة ذاتا كما ذهب اليه المصنف والدلالة العقلية
للفظ منحصرة في الالتزام والاوجه تخصيص تسمية المطابقة باللفظية وتسمية التضمن والالتزام بالعقلية كما فعله
صاحب المفتاح ولا يرد النقض بالتضمن على من قال دلالة الالتزام مهجورة لكونها عقلية
وبنوا عليهم انواع المجازات لانه حصر انواع المجاز في جهة الاشتراك في الصورة والاشتراك في الصفة
والكون عليها والاول اليها والمجاورة ولا يجب اللزوم الذهني في شيء منها ولا تصور حينه في بعض افراد
نوع المجاورة كما في اطلاق الملزوم على اللازم والكل على الجزء لان اللازم الاخص لا يجب لزومه
للاعم واجاب عنه بعض الفضلاء بان المجاز لا بد له من قرينة وفهم المسمى مع القرينة موجب لفهم المعنى
المجازي فيكون بينهما لزوم ذهني وفيه نظر لان الدال على المعنى المجازي ان كان هو اللفظ مع القرينة
لم يكن المجاز في نحو رايت اسدا في الحمام مجازا في المفرد بل لم يوجد مجاز في المفرد اصلا وهو خلاف
ما صرحوا به وان كان هو اللفظ بمعونة القرينة عاد هذا الجواب على موضوعه بالنقض لانه اذا لم
يلزم من مجرد فهم المسمى فهم المعنى المجازي بل احتاج الى القرينة لم يكن اللزوم البين شرطا وايضا القرينة في
المجاز قد تكون للاشعار بعدم ارادة المعنى الحقيقي لا لفهم المعنى المجازي فان الاسد اذا اطلق يفهم منه
الشجاع كما يفهم منه الحيوان المفترس فاذا اقترن به نحو يرمي او في الحمام علم انه اريد به الشجاع العارض
للانسان لا الحيوان المفترس ولا الشجاع العارض له لانهم لو وضعوا له اي لو اتفق صحة ما ذهب
وهو انه قد يطلق اللفظ ويراد به نفسه واطلقوا على كل لفظ اذا اريد حكم عليه او به لفظا لزم التسلسل
فاعترف بالوضع له اطلاق لفظ لفظ عليه لان الوضع لغة نسبيا وله انواع من الوضع لنفس اللفظ او لما
يستلزمه لان الدلالات الثلث كلها مختصة بالوضع ولو سلم اي لو سلم عدم الملازمة بناء
على انه يجوز ان يدور الاطلاق في بعض المراتب كما يطلق الاسم على الكلمة وبالعكس لانه لو اعتبر كل كلمة
كذا ادخل فيه لفظ الاسم واذا قيل كل اسم كذا دخل فيه لفظ الكلمة لانهم لم يضعوا لها لفظا في التعميم

والتنكير

والتنكير اي لو لم يعبر عن اللفظ بلفظ لغرض عبر عن كل لفظ بنفسه لطال الكلام في التعميم اي اذا اريد الحكم
على كل واحد منها وفي التنكير اي اذا اريد الحكم على واحد مبهم للاحتياج الى ذكر جميع الالفاظ لتعميم
الحكم وتخصيص بعض مبهم منها مثلا لو لم توضع المبتدأ لكل اسم مجرد عن العوامل اللفظية مسندا اليه واريد
الحكم على كل منها بالرفع او على واحد منها مبهم لاحتيج الى ذكر كل اسم يقع مبتدأ وان لم توضع بعد
كبعض الاعلام فيطول الكلام مع تعذره ههنا وهذا هو السر في وضع الفاظ العموم معا اي يلزم
التطويل في التنكير مع لزومه في التعميم ايضا وانما ذكر هذا القيد ليعلم ان التطويل ثابت لهما حالة الانفراد
والجمعية لان الواو انما دلت على ثبوت الحكم وهو التطويل لكل من الامرين والحكم على واحد قد ينافي الحكم
على سبيل الاجتماع كما في نحو الرغيف يشبع لزيد وعمرو وهذا المكان يسع زيدا وعمرا او قد لا ينافيه كما في قولنا
الانسان والفرس حيوان ولا اشعار لها بواحد منهما ومن هذا الكلام حاصله ان الدلالة اللفظية
للمفرد انما تنقسم الى الثلث اذا اعتبرت دلالتها على المعنى اي مدلولها معا كما يشعر به قول المصنف في كل معناه
واما الدلالة اللفظية المفردة على نفس لفظه نحو زيد مبتدأ فلا يطلق عليه شيء من هذه الدلالات ولا يبطل الحصر
لعدم تناول المقسم له والضمير اي في قوله عن دلالتها اذا اريد بها الالفاظ المعلومة من سياق الكلام
او للمفرد تناول الكلمة والضمير في قوله كمال معناها للدلالة كما صرح به وكذا في قوله في معناها بل في
لفظها لانه اولى لانها تدل واعلم ان قيد الحيثية مراد في تعريف الدلالات والا انتقض بعضها ببعض وانما
ترك المراد فان احكام الامور النسبية قلما تصدق بدونه وان دلالة المركب ايضا لا تخرج عن هذه الثلث
فكانه انما اضاف الدلالة في المقسم الى المفرد ليشعر بان دلالة المركب فرع على دلالة المفرد لا للاحتراز
وقوله في كمال معناها للتاكيد كما وقع في عبارة الامام الرازي ايضا لذلك لان المراد بالمعنى هو المسمى لا
ما عني به من اللفظ والا لم يصح قوله وعلى جزئه لافادة نسبة اي الاعطاء ما يطلب منهما من تعيين
احد طرفيها بعينه اعلم ان الحاكم وضع طرفيها للمسند والمسند اليه ثم يعتبر وضع الجزء الصوري ووضع جزئه
الصوري لافادة نسبة بينهما وترك النسبة لان تعيينها لا يمكن بدون تعيين المسند والمسند اليه ولم يعتبر في
وضع الجزء الصوري تعيينهما والمراد بافادة الحكم النسبة انها تدل بالوضع على نسبة شيء الى آخر على جهة قيامه به
او الى ما وقع موقعه ثبوتا او انتفاء وهي التي يطلب في المركبات بل وضع الالفاظ عند بعضهم لتعطي المخاطب
العلم بتعيين احدهما كالاعطاء فقولنا قمت وثم الثبوت بعينه وقولنا ما قمت ولا ثم النفي وهذا هو المراد
بقوله في النحو الاسناد نسبة احد الجزئين الى الآخر لافادة المخاطب من غير تقييد لها بصحة السكوت عليها
لا الاخبار لو التركيب التقييدي كما ذكره بعضهم فان التركيب التقييدي لم يوضع لافادة النسبة بل وضع للاشارة
اليها او لذات لها نسبة فخرج بقوله ما وضع لافادة نسبة ما يدل على النسبة لا بالوضع بل بالعقل كدلالة اضرب
على اني طالب للضرب وانت مطلوب منك الضرب فانه لا يكون جملة خبرية بهذا الاعتبار وما وضع
للاشارة الى النسبة لا الى افادتها كنحو غلام زيد والحيوان الناطق وما وضع لذات لها نسبة الى شيء كاسم الفاعل
مع فاعله اذا لم يكن بعد حرف النفي والف الاستفهام تفاوت بشدة وضعف او تقدم او تاخر
لم تذكر التفاوت بالاولوية كما في نور الشمس والقمر فانه للشمس اولى لاقتضاء ذاته له وان لم تكن فيه اشد

ولا اقدم من نور القمر لانه لم يوجد بيان حصر التفاوت في الوجهين بل الى اداء ابدا وشيئا له وبهذا انطهر ضعف
ما قيل التفاوت اما بالاولوية وهو التقدم او بالاولوية وهو الشدة فان الاولية والشدة قد يتفرقان
كما في المثال المذكور وتعال للنوع جزئي اضافي اى بالاضافة الى جنسه المراد بالنوع الاضافي و
بالجنس الاعم كما صرح به في القياس الجلي وحمل النوع على النوع الاضافي او على الحقيقي والاضافي والجنس
على المصطلح فاصر عن ادائه ما يسمى جزئيا اضافيا ومقتصر على بعضه باعتبار ما دل عليه اى الذاتي
والعرضي بالحقيقي من افراد المفهوم واطلاقهما على اللفظ باعتبار مفهوميهما بالعرض كالكلي والجزئي
ولم يعرف بهذا اصطلاح من غير اشتراط دقة ما قال الشارح العلامة من ان هذه التسمية اولى لانهما
على فائدة او الاولى على مفسدة الترجيح بلا مرجح اما اشتمال الثاني على فائدة فلانها تفيد التسمية بالمتباينة
والمتفاصلة كليهما واما اشتمال الاولى على مفسدة الترجيح فلان الرابع انما هو بل الثالث ولم يوجد
فرق الاول بانهم اصطلحوا على تسمية هذه الالفاظ بالمتقابلة يسمونها او يسمونها لاشتد ذكره عرف
لكنه لم يعرف بهذا اصطلاح من الاصوليين ولو اصطلح المصنف وحده على ذلك لم يعتد لان الوضع بيان
اصطلاحهم والثاني انها من وجه لان الغرض بيان تقابل الاقسام وتقابله الرابع للثالث ظاهر
لقائه الخلاف بينهما فلم يتعرض لها لخلاف تقابله الثاني للاول فظهر وجه الترجيح فان كان للتعدد
حقيقة فهو المشترك لا يقال يلزم على هذا ان يكون المنقول مشتركا لكونه حقيقة في معنييه المنقول عنه واليه لانا
نقول انما يلزم ذلك لو لم يعتبر اتحاد الاصطلاح في المعنيين وليس كذلك والفرق بين المنقول والمجاز
ان المنقول لا بد فيه من اصطلاح على غير اللغة من شرع او عرف عام او خاص سواء لو شرط فيه ملاحظة الاول
بخلاف المجاز وعند صيغة وسوى كان قد اى يدل على ذات معينة ومعنى معين كالقارورة واسم
الزمان والمكان او يدل على ذات معينة ومعنى غير معين كالافضل والاعلى والاجدل والاخيل على المختار
لنا اطلاق اى لفظ القرء يستعمل للطهر والحيض معا على سبيل البدل من غير ترجيح وكل لفظ كذلك
فهو مشترك فلفظ القرء مشترك وهو واقع في اللغة اما الصغرى فلاطباق اهل اللغة عليه واجماعهم حجة عليه
في مثل هذه المسألة واما الكبرى فلانا لا نعني بالمشترك الا هذا مع قيد الوضع كما عرفت قبل فيكون حد المشترك
اللفظ الموضوع المستعمل لمعنيين معا على البدل من غير ترجيح فقولنا لمعنيين يخرج المنفرد وقولنا معا اى
يستعمل لكل منهما على التعدد يستعمله في الآخر يخرج المنفرد الذي يشك في معناه كما قيل في صيغة افعل انه
حقيقة للوجوب او للندب ولا نعرفها فان القائل يجوز استعماله في كل منهما حقيقة لكن على تقدير
استعماله في الآخر كذلك وبهذا يظهر انه لا وجه لجعله مخرجا للمشترك المعنوي وقولنا على البدل يخرج المشترك
المعنوي كالمتواطئ والمشكك فانه يستعمل للعدد المشترك بين الجزئيات اما من حيث هو هو كالرجل
خير من المرأة او من حيث حصوله في ضمن جزئي معين نحو جاءني رجل فقال الرجل كذا او من حيث حصوله في
جميع الجزئيات نحو قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا ولا يكون مستعملا للمعنيين لكن لا على البدل
بل على الاجتماع لانه اريد به المعنيان في استعمال واحد ويخرج ايضا اللفظ الموضوع لمجموع المعنيين او
المعاني كالامكان الخاص فانه يستعمل لسلب الضرورة من الطرفين جميعا لا على البدل وليس مشتركا بالنسبة

الى مجموع السلبين لانه احد معنييه بل مشترك بالنسبة اليه والى سلب الضرورة عن احد الطرفين وقولنا
من غير ترجيح يخرج الحقيقة والمجاز لان استعماله في المعنى الحقيقي لا يحتاج الى قرينة وفي المجاز يحتاج والمستغني
راجح قال الشارح العلامة قول المصنف ان القرء للطهر والحيض معا الى ان اراد به انه موضوع
لهما فهو اول المسألة وان اراد به انه يستعمل لهما لا يلزم الاشتراك لجواز ان يكون حقيقة في احدهما ومجازا
في الآخر واشتهر المجاز فيخفى موضع الحقيقة وجوابه يحتاج الى انه يريد انه يستعمل لهما قوله لا يلزم الاشتراك
لما ذكر قلنا يلزم لان المجاز المشهور ان استغنى عن القرينة التحق بالحقيقة للغلبة فيكون اللفظ مشتركا بين
المعنيين وان لم يستغن عنها فيكون مرجوحا بالنسبة الى الحقيقة المستغنية عنها فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مجازا فيهما ولم يستعمل حقيقة قلنا لانه لو كان كذلك لاحتاج الى القرينة المانعة في كل منهما وليس
كذلك ولجاز استعماله فيهما على سبيل الجمع لعموم المجاز لكنه لم يجز واعلم ان التوجيه المذكور بناء على ما اعتقده
من ان المشترك استعماله في معنييه ليس بحقيقة وسيجيء ما فيه لخلت اكثر المسميات لان الالفاظ
لو كانت للمسميات اكثر لكان زائدا على نصفها والا لم يكن اكثر ما والمسميات غير متناهية لا نصف لها لا
لانا نقول الاكثر من الشيء انما يكون زائدا على نصفه لو كان ذلك الشيء متناهيا اما اذا كان غير متناه
فالكثرة انما يكون زائدا على بعض متناه اخذ منه لان الباقي بعده يكون غير متناه وغير المتناهي زائد على المتناهي
والمراد منها هنا فان المسميات غير متناهية وما وضع اللفظ له منها متناه والباقي منها بعده غير متناه
فيكون اكثر مما زاد عليه بضم بعضها الى بعض جزئيات متناهية لان بعضها يضم الى بعض واحد من ثانيها
والى اثنين الى سبعة ولا يبقى عن السباعي وتقالب الحروف المضمومة بعضها مهمل واعتبر تركيب في
تركيبه ذلك كان جزئيات الضم متناهية هذا اذا اريد بالالفاظ الموضوعة وكذا ان
اريد بها مطلق الالفاظ لان الحروف المركبة هي منها وتقاليبها متناهية بالنسبة لها الى ما وضع لها بل هنا
لعطف الجملة على الجملة ومعناها ترك الاول والاخذ فيما هو اهم منه كما في قوله ام يقولون افتراه بل هو
الحق من ربك والمراد بالنسبة هنا النسبة العددية لان سوق الكلام وسياقه لبيان تناهي اعداد
الالفاظ وعدم تناهي عدد المعاني وهي عند الحساب يطلق على معنيين احدهما معرفة قدر المنسوب من المنسوب
اليه والثاني طلب نصيب الواحد التام عند تفريق المنسوب على اجزاء المنسوب اليه بالسوية واذا علمت
معنى النسبة تبين لك ان غير المتناهي ليس له نسبة الى شيء من المعنيين الى المتناهي المعاني المختلفة
والمتضادة اعلم ان الغيرين عند المتكلمين منحصران في ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية
فمتماثلان والا فان جاز اجتماعهما في محل واحد كالحلاوة والسواد فمختلفان وان لم يجز فمتضادان
ولا يجب الوضع لها بخصوصياتها فانه ان اريد ان المعاني الكلية وهي المختلفة والمتضادة غير
متناهية فممنوع وان اريد ان المعاني الجزئية وهي التي يصح منها التماثل غير متناهية فمسلم لكن الملازمة
الثانية ممنوع فان فهم المعاني الجزئية يحصل بالتعبير عنها باسم جنسها اما مطلقا او مع القرينة ان اريد واحد
منها بعينه ان مست الحاجة اليه لان التفهيم يحصل بالالفاظ التي رتبها لكن لا نعلم ان المركب من
المتناهي متناه واسند المنع باسماء العدد اى الالفاظ المركبة من المتناهي بضم بعضها الى بعض جزئيات متناهية

انما يكون جمعا منه اذا كانت مفردة وهي مما لا تعدد الوضع فيه لكن لا يجب ان يعبر عن كل معنى بلفظ مفرد بل يجوز
ان يعبر عن بعضها بضم الالفاظ المفردة بعضها الى بعض بالاضافة او بالعطف او غيرهما كما في اسماء العدد فان اصولها
اثنا عشر ويعبر عن كل مرتبة من مراتبه مع عدم تناهيها بعبارة تختص بها باضافة بعضها الى البعض والتركيب او التثنية
او الجمع او شبه الجمع فلا يلزم الاشتراك اذ تناهي المعاني يحصل بالتركيب ايضا بالاضافة الى المحل كرائحة المسك
والعنبر وغيرهما مما لا حصر للاضافة الى المحل وكالاضافة الى ما تحل في محلها كرائحة الحموضة او كالوصف بالطيب و
الكدورة ومقابلهما وكذلك كثير من الصفات فان بعض الصفات قد وضع لها بخصوصها اسم كالعطوسة ونحوها
واكثرها مما لم يوضع لها بخصوصها واذا اريد التعبير عن بعض منها بالخصوص يضاف الى محلها فيقال حمرة الورد وحمرة الخد
او الى ما تحل في محلها فيقال حمرة الخجل وقد يوصف نحو حمرة شديدة واستدل بهذا الاستدلال
على مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري فانهما ذهبا الى ان الوجود مشترك لفظا وما ذكره
قيل من ان الوجود للخالق والمخلوق مشترك معنوي مذهب الجمهور فلو لم يكن باعتبار وضعه لها بخصوصها
لكان باعتبار وضعه للمشترك فان قيل هذا ينافي كون اطلاقه على كل واحد منهما حقيقة لان الموضوع للقدر
المشترك اذا استعمل في افراده يكون من باب اطلاق العام وارادة الخاص وهو مجاز قلنا اذا اطلق
بالنسبة الى حصته التي هو تمام حقيقتها لا يكون مجازا ولذلك يمتنع سلبه عنها واجب لذاته ممكن اي
واجب الثبوت للذات التي صدق عليه الموجود ممكن الثبوت لها الاختلاف في الوجوب والامكان
لا ينافي التواطؤ هذا منع للمقدمة القائلة بان الموجود لو كان صفة وهو في القديم ممكن في الحادث لم يكن امرا
واحدا قوله والا لزم كون الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا وانه محال قلنا انما يمتنع ذلك اذا لم يختلف
ما صدق عليه من الذات بالوجوب والامكان اما اذا اختلف بان كان بعض افراده واجبا والبعض الاخر
ممكنا فيجوز ان يكون الواحد بالحقيقة واجب الثبوت لذات الواجب وممكن لذات الممكن كما في العالم والمتكلم
فانهما عندنا مشتركان معنى انهما واجبا الثبوت لذات الواجب ممكنا الثبوت لذات الممكن فلا يتم الالزام
وان كان العالم والمتكلم عنده من المشترك اللفظي كما ذهب اليه بعض بان صفة الله تعالى مغايرة بالحقيقة لصفات
الممكنات واطلاق اللفظ عليهما بالاشتراك اللفظي وكما انه ليس لذاته نوع مثل ليس لشيء من صفاته مثل ايضا
لان الالزام لا يحصل بالمختلف فيه ما لم يقم عليه برهان فان قلت يلزم من الاشتراك معنى التواطؤ
بناء على ان قول المصنف لو لم يكن اي لو لم يقع المشترك لفظا لكان الموجود في القديم والحادث متواطئا
ليس اللزوم فيه بين وانما يلزم لو كان الاشتراك المعنوي مستلزما للتواطؤ اي يصدق كلما كان الوجود
مشتركا معنى في القديم والحادث كان متواطئا لان المقول على شيئين حقيقة لو لم يصدق عليه انه مشترك
لفظا لزم ان يصدق عليه انه مشترك معنى فلو صدق كلما كان الوجود مشتركا معنى كان متواطئا صدق اللزوم
المذكور وان لم يصدق الكلية لاحتمال المشكك لم يلزم صدق ما ذكره لكون كبرى القياس الذي يثبته حينئذ
فلما قال المصنف بصدقه لزمه القول بصدق الكلية القائلة بلزوم التواطؤ للاشتراك المعنوي
والجواب انه ماخوذ في ماهيته ما صدق عليه يريد ان ما صدق عليه المشكك كالوجودات متباينة بالماهية
ومتفاوتة بالشدة والاولوية والاولية ومفهوم المشكك كالوجود سواء جنس نوع منها مشترك

بينهما لا تفاوت فيه فموضوع الاشتراك غير موضوع التفاوت فلا منافاة بينهما وهذا الجواب
ذكره ايضا في المواقف لكنه قال من يستدل على ان الوجود مشترك معنى وقال اذا اريد ان مفهوم الوجود
مشترك بين الموجودات وصادق عليها فالاشتراك بهذا المعنى مسلم ويلزم على هذا كون الماهية والتشخص
ايضا مشتركين وان اريد ان ما صدق عليه الوجود من الوجودات حقيقة في الجميع ممنوع اذ يجوز ان يكون
وجود الممكن الذي يصدق عليه الوجود المطلق مباينا بالحقيقة لوجود الواجب كما في الماهية والتشخص
واما لانه توسع اي اراد بالمتواطئ المشترك المعنوي وتجوز في اطلاق اسم المتواطئ
عليه فان قيل كيف يتم الدليل على بطلان الثاني والمشكك يجوز ان يختلف افراده بالوجوب والامكان
قلنا بعين ما ذكر في المتواطئ لان مفهوم المشكك امر واحد بالحقيقة فلو كان واجبا في القديم لقدمه ولو كان
ممكنا في الحادث لحدوثه فيلزم كون الواحد قديما حادثا نعم يتجه ان يقال عليه ما صدق عليه الوجود في القديم
والحادث يجوز ان يكونا مختلفين بالحقيقة فيكون احدهما قديما والاخر حادثا والمفهوم الواحد بالحقيقة المشترك
بينهما امر عقلي يعتبره العقل منهما لا تحقق له في الخارج بالاستقلال وما نظن اشارة الى دفع ما يورده
عليهم بان المشترك واقع قطعا في كلام العرب وما ذكرتم انما يفيد في مقام التردد ظن عدم وقوعه ولا اعتبار
بالمظنة مع تحقق المئنة فاجاب بان وقوع المشترك ليس قطعيا وما يتعلق به ذلك اي كونه
مشتركا اما مجاز او متواطئ واشتهر المجاز وخفي موضوع الحقيقة لخفاء القرينة ولا مشترك في كلام العرب
وما يظن منه اي ما يظن من المترادف ليس مترادفا بل احدهما للذات والاخر للصفة كما يقال
الانسان للذات والبشر لبادي البشرة او لصفة ذات كما يقال الخمر لما خمر العقل اي غطاه والعقار لما عاقر
او عاقر الدن اي لازمه او احدهما للصفة والاخر لصفة الصفة كما يقال العقار لما عاقر الدن والخندريس
لما قدم معاقرته للدن للروي اي القافية القافية عند الاخفش هي اخر كلمة في البيت وعند ابن
كيسان هي ما يجب اعادته في اخر البيت وهذا قريب من قول الخليل هي اخر حرف في البيت الى اول ساكن
قبله مع الحركة التي قبل ذلك الساكن او مع المتحرك الذي قبله فاول القافية في قول الشاعر ان سليمى والله
ضنت بشيء ما كان يرزؤها فتحة الفاء او الفاء وعند قطرب هي الروي وقد يسمى النصف الاخير من البيت
بل تمام البيت بل القصيدة تسمية قافية تجوزا والروي عرفه الاخفش بانه هو الحرف الذي يبنى عليه القصيدة
ويلزم في كل بيت اعادته في اخره سواء كان حرفا واحدا او اكثر فاحد المترادفين قد يصلح للروي كالانسان
في قول الحماسي كأن ربك لم يخلق لخشيته سواهم من جميع الناس انسانا دون الاخر لعدم صلاحيته للبشر فقوله
اي القافية لا يريد تفسير الروي بها لان القافية مجملة فلا يصلح للتفسير ولانه لو اراد ذلك لقال اي القافية
بدون اعادة اللام الجارة اذ لا يصلح تفسير اللام تفسيرها ولان كون الروي هو القافية مذهب قطرب
وهو مرجوح لم يرضه المصنف في قصيدته العروضية فكيف يفسر قوله على الايضاح بل اللام فيها متعلقة بما يتعلق
وهي تفسير لما يختص به الروي كما يقال هذا غلام اي لزيد وكما قال في تفسير الفسق وربما زيد في الحد
تفسير لما اي في المعنى وكانه قال اريد بالروي النوع الحاصل للقافية اطلاقا للمطلق على المقيد وقوله او
لوزن الشعر عطف على الروي وخص الوزن بالنظم بانه فيه الى الشعر كالقافية اولى بتفسيره بالكامل للقافية
وان كان قول المصنف في تفسير النظم والنثر للروي او الوزن يشعر بانه يعم النثر ايضا اذ يعتبر الموازنة في ترصيعاته [illegible]

والخندريس الخمر [illegible]

يرزؤها اي ينقصها او يصاب منه شيئا [illegible] ينقصه فاتى

نبهنا على انه احلى من النظم لكونه لازما فيه و النثر يعلم حاله بالقياس الى النظم كالتجنيس فانه لولم يوضع الاخ
للواسعة واريد وصف الوصف وهى الساحة التى بين الدار اى صحتها بالسعة لم يمكن التجنيس وكالتقابل
التقابل لغة هو الجمع بين المتباينين كما ذكر وهذا المعنى قصده صاحب الكشاف فى قوله الشمس والقمر سماويان والنجم
والشجر ارضيان فبين القبيلين تناسب من حيث التقابل والمراد بالتقابل هاهنا معناه اللغوى وهو الجمع بين
الاشكال والامثال لا المتقابلين عند علماء المعانى وهو ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته كما قال الشاعر
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا وجمع الاشكال غيرهم يسمى مراعاة النظير والتناسب
قال الشارح رحمه الله لا مدخل للترادف فى رعاية التقابل لانه باعتبار المعنى فيحصل بكل من المترادفين
اذا ذكر مع ما يدل على ما يقابله فبين فى الشرح له محملا صحيحا وهو انه يجوز ان يكون احد المترادفين له معنى لغوى الا
دون المعنى الذى وقع فيه الترادف ويحصل باعتباره ذلك المعنى ايهام التقابل كقول بعض البغداديين خشنا خير
من خياركم لمن قال له من المصريين خشنا خير من خياركم فانه لولم يوضع الخيار بمعنى القثاء وقال فى جوابه خشنا
خير من قثائكم لم يحصل ايهام التقابل الذى قصده وهو ان خشنا خير من خيارنا وكيف لا وكان نصا فى مراعاة
النظير ثم يحصل التقابل بين الخشن والخيار لاشتراك الخشن بين معنى الخشن والنبت المعين الذى يقال له
بالفارسية كوك قد اختلف فى وجوب صحته قد ترجم الامام فى المحصول عن هذه المسئلة بقوله هل يجب
صحة اقامة كل من المترادفين مقام الاخر ام لا والمصنف بقوله يقع كل من المترادفين مقام الاخر فبنيه
فى الشرح على انه ليس بينهما فرق فى الحقيقة لان النزاع فى صحة ذلك كما صرح المانع به فى قوله لو صح لكن الفقه اذا
جعلت جزءا من المحمول صارت جهة القضية ضرورة لان الاحكام الممكن ضرورية كما عرفت الغرض تعريف
الحقيقة والمجاز هذه المسئلة مشتملة على الفحص عن امور متعددة الاول تعريف الحقيقة والمجاز الثانى ان العلاقة هل هى
كافية فى صحة التجوز ام لا بل يفتقر الى النقل الثالث بيان العلامات التى ذكروها للحقيقة والمجاز ثم تمييزهما
الرابع ان اللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا الخامس ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا ولما كان المقصود
من غير الاول اثلاثة الى بيان الاول قال الغرض من هذه المسئلة تعريف الحقيقة والمجاز اما ان مقصود الثانى
ايلة الى الاول فلانه لما ذكر فى تعريف المجاز على وجه يصح اضطر الى بيان وجه الصحة فعند قوم هو العلاقة
فقط وعند آخرين لا يكفى العلاقة بل يحتاج الى النقل واما ايلة الثالث اليه فظاهر لانه لبيان التعريفات
بالخواص والتظفر فى صحتها واما ايلة الرابع اليه فلانه لما ذكر الاستعمال فى تعريفهما احتاج الى بيان
انه جنس لهما لا عرض مفارق واما ايلة الخامس اليه فلانه لما اعتبر فى تعريف المجاز العلاقة بينه وبين
المعنى الحقيقى بين ان ذلك كاف ولا يحتاج الى استعمال الحقيقة فان قيل ان الحد واجزاءه لا يطلب بالبرهان
فكيف يستدل عليه قلت ذلك اذا كان الغرض من الحد افادة التصور فقط اما اذا انضم اليه ان الحد فى
نفس الامر او فى الاصطلاح كذا فقد يطلب بالبرهان كما مر الحقيقة فى اللغة قال الآمدى الحق
لغة هو الثابت اللازم وهو نقيض الباطل ومنه حقيقة الشئ اى ذاته الثابتة اللازمة له فان قيل الحقيقة
فى اللغة الشئ الثابت او المثبت ولا دلالة لها على الذات قلت المراد بالذات هاهنا هو مفهوم اللفظ
من غير اعتبار امر زائد عليه فحقيقة الخمر ذاتها مجرد مفهومها الذى لا تصور الا بها كاعنها وانما لم يتعرض لمعنى
الحقيقة بمعنى المفعول لغة لان الحقوق فيه ما قيل فى الاساس من انها اذا اطلقت على ما اثبته غيره تكون

اشتقاقها من حقق بضم العين لطاوعه حقيقته كما قال سيبويه فى العقيدة انه من فعل وفى التسديد انه من
شدد بالضم فتح وليس من صلة الاستعمال كما يقال استشهد على المعنى الفلانى اى ليس فى ضمنها
الظرفية كما فى قولهم استشهد المعنى بل للسببية كما فى قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة وقوله عليه السلام فى الذين
ما جرّوا واحد حوامن وانى سبيلى اى من اجلى وسببه قاله صاحب الكشاف وانما قلنا ذلك
لانه لو كان للظرفية لزم ارتكاب خلاف الظاهر من وجهين احدهما اطلاق المصدر وهو الوضع واراده
المفعول اى الموضوع له وثانيهما اضمار قوله فى اصطلاح التخاطب ليكون التعريف جامعا لحقائق الثلث
ولو كان للسببية لزم ارتكابه من وجه واحد وهو مجاز مشهور حتى ذهب بعض الاصوليين الى ان فى للسببية
حقيقة شرعية وحمل عليه قوله عليه السلام فى النفس المؤمنة مائة ابل وفى اربعين شاة شاة ولا شبهة
على ان استعمال المجاز المشهور الملحق بالحقيقة عند بعضهم اولى من ارتكاب خلاف الظاهر من وجهين ليسا كذلك
واعلم انه يسقط بما ذكرناه ما اعترض به بعض الفضلاء فى شرحه للمطالع من انه لو اريد بالوضع فى تعريف
الحقيقة الشخصى لا يكون تعريفها جامعا لخروج المركبات وكل ما لا يكون له الا وضع نوعى كالمضمرات واسماء
الاشارات واسماء الفاعلين وغيرها وان اريد به اعم من النوعى والشخصى لا يكون تعريفها مانعا لان
المجاز موضوع بالنوع لانا نختار الثانى ولا يرد المحال لان استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ليس بسبب ملاحظة
وضع ثان ملحوظ فيه وضع سابق للمعنى الحقيقى بخلاف المعنى الحقيقى فان استعمال اللفظ فيه بملاحظة الوضع له
اولا وبالذات الثانى فى المجاز فسره بعضهم بقوله اى البحث الثانى فى المجاز ثم قال معترضا وكان
الانسب التصريح بلفظ فى وهى مصرح بها فى النسخة التى قرأتها على الشارح وكتبتها على النسخة التى بخط الشارح
مكان النسخة التى وصلت اليه كانت لفظ فى متروكة فيها واعلم ان الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا صرح بذلك
الامام الرازى فى المحصول والآمدى فى الاحكام لان المراد بالوضع وضع الشرع او اللغة او العرف
ويجب ان يكون ظاهرة اى يجب ان يكون الصفة المشتركة ظاهرة الثبوت لمحلها ظاهرة الانتفاء عن غيره
كما ذكرنا فى اللازم الذى يتوقف به لينتقل الذهن عند اطلاق اللفظ من معناه الحقيقى الى تلك الصفة وعند
نصب القرينة المنافية لارادة المعنى الحقيقى على ما هو واجب فى المجاز يفهم الاخر اى فرد الذى يقوم به الصفة مغايرا
للموضوع له كالشجاعة فانها ظاهرة الثبوت لما تقوم به فاذا اطلق الاسد فهم منه الحيوان المفترس و
انتقل الذهن منه الى الشجاع واذا نصبت قرينة منافية لارادة الحيوان المفترس مثل كونه راميا او
ذا احكام فهم ان المراد منه شجاع هو غير الاسد وهذا النوع عند الامام الرازى انواع المجاز
اثنى عشر وبعضهم خمسة وعشرين والمصنف حصرها فى خمسة فبين فى الشرح ان المجاز تورته يشتمل على اربعة
عشر نوعا بعض منها يشتمل على انواع متعددة وذلك لان علاقة المجاورة نوع ما يكون احدهما اى المعنى
الحقيقى والمجازى فى الآخر وهذا يتنوع الى ستة انواع احدها اطلاق اسم الجزء على الكل كتسمية الصلوة
ركوعا وسجودا وثانيها عكسه كتسمية بعض القرآن قرآنا عند من يقول انه اسم للكل وكتسمية الزنجى اسود
لسواد بشرته ويدخل فيه اطلاق المطلق على المقيد كاطلاق الرقبة على الرقبة المؤمنة وعكسه
كاطلاق النصف واراده البعض فى قوله عليه السلام تعلموا الفرائض وعلموها فانها نصف العلم اى المطلق

جزء المعنى بحسب المفهوم وكذا اطلاق الخاص وارادة العام وعكسه وكذا المجاورة بالزيادة والنقصان وكذا الحقيقة اذا اريد بها العموم نحو علمت نفس ما احضرت لان الماهية جزء من الاشخاص والثالث اطلاق اسم الآلة على المحل كتسمية اليد قدرة ورابعها عكسه كتسمية اليد القدرة يد الله تعالى لفلان قدرة طولى اى يد وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وخامسها اطلاق اسم الظرف على المظروف كتسمية الماء بالقدر والوادى فى قولهم غلا القدر وسال الوادى وسادسها عكسه كتسمية المكان الذى يربط فيه البريد وهو البغل الذى قطع ذنبه وهو معرب بريده دم بالبريد ويعم ايضا ما لا يكون احد معانى الآخر بل يكونان حالين فى محل واحد كتسمية الايمان والعلم بالحيوة والكفر والجهل بالموت فى قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه او يكونان حالين فى محلين متغايرين كتسمية رضى الوزير برضى السلطان او عكسه ويبتنى عليه قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه على وجه او يكونان حاصلين فى حيزين متغايرين كتسمية الحرم بيتا فى قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة اراد بالبيت الحرم بدليل قوله فيه آيات بينات مقام ابرهيم وهو فى الحرم لا فى البيت وحده ولذا ويعم ايضا التلازم فى الوجود كاطلاق السبب على المسبب سواء كان فاعليا كتسمية النبات غيثا فى قولهم رعينا الغيث او غائيا كتسمية العنب خمرا فى قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا او بالعكس كتسمية الغيث نباتا فى قولهم امطرت السماء نباتا وكتسمية الوفاء بالعهد فى قوله تعالى فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم بهذه الابعد واطلاق اسم الملزوم على اللازم وبالعكس لا يخرجان عنها فلا حاجة الى افرادهما بالذكر واما اطلاق السبب القابلى او الصورى على المسبب وبالعكس فداخل فيما يكون احد معانى الآخر وكذا التلازم فى الخيال كاطلاق اسم احد الضدين على الآخر كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء الاعتداء اعتداء ويمكن ان يقال هذا داخل فى المجاز للاشتراك فى الصورة ولا بأس اذ اكثر انواع المجاز يجوز اجتماعها باعتبارات مختلفة والنقص فيه تسمية الاعمى بصيرا واللديغ سليما ويحتمل اطلاق اسم الشئ على بدله كقوله فلان اكل الدم اى الدية وقوله يا كلن كل ليلة اكافا اى غنما وبدل فى هذا القسم الشاكلة لان بين المعنيين مقارنة فى خيال المتكلم بهذا وقال الفاضل الاصفهانى فى عد المصنف انواع المجاز اربعة احد انواعها المشابهة وبدل عنه المشابهة فى الشكل وفى الصفة وهو خلاف ما يقتضيه كلام المصنف ويمكن رد العلاقة الى امر واحد وهو الاتصال على ما اشار اليه فى الشرح من ان العلاقة هى اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع وادراج المشابهة فى الشكل فى المشابهة فى الصفة لان الصفة اعم من الكم وغيره من الصفات المحسوسة والمعقولة الا انه افرده قسما برأسه لان الشكل من بين الصفات مختص بزيادة ظهور وكأنه نوع لفرد برأسه والجواب ان اللازم هو الاستغناء وظاهر كلام الشرح يدل على ان الجواب الاول من قول المصنف واجيب بان النظر للواضع ولو سلم فللاطلاع على الحكمة منع لبطلان اللازم اى اللازم مما ذكرتم من الدليل هو عدم افتقار المتجوز فى تجوزه اى فى استعماله المجاز الى النظر فى العلاقة لان النزاع فى اشتراط كون المجاز منقولا انما هو بالنسبة اليه لا الى الواضع والباطل هو عدم افتقار الواضع فى وضعه الى النظر فى العلاقة لان اهل العربية انما اتفقوا على افتقار الواضع اليه لا على عدم افتقار المتجوز فى تجوزه فاللازم غير الباطل والباطل غير اللازم والجواب الثانى ايضا منع لبطلانه بوجه آخر وهو سلمنا لا افتقار المتجوز مطلقا لا يتقيد فى تجوزه اى سلمنا انهم اتفقوا على افتقار المتجوز لكن لا فى تجوزه بل مطلقا وانما يلزم من هذا بطلان عدم افتقار المتجوز الى النظر فى العلاقة مطلقا لا بطلان عدم افتقاره اليه لتجوزه لان افتقار المتجوز فى

فى تجوزه الى النظر فى العلاقة اخص من افتقاره اليه مطلقا وبطلان الاعم لا يستلزم بطلان الاخص فيكون نقيضه اعم فيجوز ان يفتقر المتجوز اليه للاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز لا لتجوزه وفى الثانى رجح العلاقة من الاول لمنع الملازمة والثانى لمنع بطلان اللازم وفيه تكلف للسببية والمسببية اى الاب سبب للابن والابن مسبب له فينبغى ان يجوز اطلاق لفظ كل منهما على الآخر لولا اشتراط النقل فى آحاد المجاز لما ثبت بينهما علاقة كما يشهد لفظه فى المنتهى وهما نوعان من المجاورة كما عرفت وقال الفاضل الاصفهانى العلاقة فى تسمية الاب بالابن الكون عليه وفى عكسه الاول اليه وانت تعرف ان اطلاق الابن على ابى زيد مثلا لكونه ابنا لعمرو ليس مجازا فان بنوته لعمرو ثابتة له حقيقة لا ينفك عنه كما فى رفع الفاعل هذا يدل على ان الحركات الاعرابية موضوعة للمعانى المعتورة على الاسم لكن لا وضعا شخصيا بل نوعيا علم بالاستقراء وعلى هذا يكون كلمة وحروفا لدلالتها على معنى فى غيرها بان يصرح اهل اللغة باسمه او بحده او بخاصته لا يقال معرفة المجاز اذا كان لتصريح اهل اللغة بحده او بخاصته يكون معرفة مكتسبة من الحد او الرسم فكيف يكون بالضرورة لانا نقول المراد بالحاصل بالضرورة ما يكون حصوله بغير النظر ولما كان النظر على ما عرفت انتقال النفس فى المعقولات لطلب علم او ظن لم يكن بد للنظرى من انتقالين احدهما لتحصيل مادة النظر وثانيهما لتحصيل صورته بان ينتقل النفس من المطلوب فى الصورة الخ ومنه عند ما الى مباديه ثم يرجع منها فى الهيئات العارضة لها اليه فكل ما لا يكون حصوله بالانتقالين يكون حصوله بالضرورة سواء كان حصوله بتوجه العقل فقط او بتوسط ما لا يغيب عن الذهن عند حصوله كما فى القضايا التى قياساتها معها او بقوة ظاهرة من السمع وغيره كالمتواترات والمحسوسات والتجربيات او باطنة كالوجدانيات والوهميات او بالحدس فالعلم بكون اللفظ مجازا عند تصريح اهل اللغة بحده او خاصته كالعلم بكون الشمس مضيئة عند الاحساس بضوئها وبكون مكة موجودة عند اخبار اهل التواتر او الآحاد مع القرائن عن وجودها وكيف يتوهم ذكر الحد والخاصة كما بيان للتصور وكون اللفظ مجازا حكم تصديقى لا يكتسب منهما وبالنظر الى ترتيب العلم بكون اللفظ مجازا بالخواص ليس يجب ان يكون الشئ بالتى من الحدود والرسم لان الحد يجب ان يطرد وينعكس والخاصة يجب اطرادها لا انعكاسها قال المصنف فى شرح المفصل الفرق بين الحد والخاصة ان الحد لا بد ان يكون فى جميع آحاد المحدود والخاصة هى التى لا يكون الا فى بعض آحاده خاصة منها صحة النفى بيانه ان اللفظ له مفهوم وضع بازائه وهو مدلوله المطابقى لا ما قصد دلالة اللفظ عليه من المدلول التضمنى او الالتزامى وما صدق عليه المفهوم من الجزئيات فمتى صح سلب مفهومه عما يصدق عليه كما اذا قلت للبليد انه ليس بحمار او ورق ان البليد لا كان مجازا ومتى لم يصح كما اذا قلت للبليد انه ليس بانسان وارددت به زيدا كان حقيقة وهذا اشعر بان المعتبر صحة النفى لغة مطلقا لصحته لغة اذ صحة الاطلاق اللغوى لا تقتضى صدق الكلام بخلاف الصحة فى نفس الامر فانه لا يمتنع لغة سلب الانسان عن زيد وان يقال زيد ليس بانسان ويمتنع ذلك فى نفس الامر سلب كل ما هو معناه حقيقة لان معناه مجازا لا يكون سلبه اى لو اريد سلب معناه مجازا او مطلقا سواء كان حقيقة او مجازا بطل العكس والمجاز اذ لا يصح سلب المعنى المجازى للحمار عن البليد ولو اريد سلب بعض معانيه الحقيقية لورد المشترك على عكس الحقيقة فاذا الاعرف بين لزوم الدور بان معرفة صحة السلب غاصبى فى زمان العلم بكون المسلوب

كما عنه الابدان من الاوان المورد فى قول الهنانه العدق

شيئا من المعاني الحقيقية اي من المعاني التي لو اطلق اللفظ عليها لكان حقيقة فيها لا قبله والعلم بذلك انما يتحقق في
زمان العلم بكون اللفظ مجازا في المعنى المستعمل فيه لا قبله ويلزم من هذا ان معرفة صحة السلب انما تتحقق في زمان
العلم بكون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه لا قبله فلو اثبت كون اللفظ مجازا بصحة السلب لكان معرفتها متقدمة على
العلم بكونه مجازا ضرورة تقدم السبب على المسبب والعلم بذلك مقارن لمعرفة صحة السلب على ما بيّنا في المقدمة الثانية
والمتقدم على المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم تقدم معرفة صحة السلب على نفسها ولا نعني بالدور الا هذا
وايضا فما ذكرت حق يعني يجوز ان يكون مراد القائل ان المعنى الحقيقي والمجازي للفظ اذا كانا معلومين
ولم يدر ان استعماله في المورد بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فعلامة كونه مجازا فيه صحة السلب ولا يلزم الدور
كما اذا عرفنا ان الحمار حقيقة في الحيوان الناهق مجاز في البليد وشككنا فيما اذا عرفنا انه يريد به المعنى
المجازي لصحة السلب واعلم انه لا خفاء في ان كون الشيء علامة للمجاز وعلامة له يعرف بها
لا يتبادر غيره جعله الآمدي علامة المجاز وعدم تبادر المعنى المستعمل فيه لولا القرينة وعلامة الحقيقة تبادره
لولا القرينة ثم اورد المشترك بالنسبة الى معناه الحقيقي على طرد المجاز لانه يصدق عليه علامة المجاز وهو
عدم تبادره لولا القرينة بدون صدق المجاز عليه ولا يخفى انه يرد على عكس الحقيقة ايضا واجاب بان المشترك
عند من قال بعمومه حقيقة في كل واحد من معانيه ويتبادر كلها لولا القرينة وعند من قال بعدم عمومه هو حقيقة في احد
مدلولاته على التعيين وهو متبادر الى الفهم عند اطلاقه والذي لم يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين
ليس حقيقة فيه وعلى التقديرين لا يصدق على المشترك بالنسبة الى معناه الحقيقي علامة المجاز وهو عدم
تبادره لولا القرينة بل الصادق عليه علامة الحقيقة وهو تبادره لولا القرينة ولما تبين على كلامه آثار
الضعف حمل الاستاذ كلام المصنف على وجه يضمحل عنه ما ذهب اليه فادعى ان مراده بعكس الحقيقة ان علامة الحقيقة
عدم تبادر غيره لولا القرينة لا تبادره لو ادعاه على ما ذهب اليه الآمدي ولو وجه ما لزمه لان علامة الحقيقة
من قرائنه سلب علامة المجاز وعبارة المصنف مطردة في بيان العلامات على اطلاق عكس الحقيقة على
لا على ضده ها ولما كان علامة المجاز عنده تبادر غيره لولا القرينة كان علامة الحقيقة ما ذكرنا اذ الاضداد
تدعو الى حمل كلامه على خلاف ما اعتيد وان مراده بقوله واورد المشترك اذا اريد به معناه المجازي
لا الحقيقي فانه لو اريد به معناه الحقيقي على ما اورده الآمدي لم يتوجه ايراده اصلا لانه لا يرد على
طرد المجاز لان علامة المجاز عنده ليس عدم تبادره لولا القرينة كما اختاره الآمدي بل تبادر غيره لولا
القرينة والمشترك الذي اريد به معناه الحقيقي لا يتبادر غير معناه الحقيقي كما لا يتبادر هو ايضا ولا
على عكسه لانتفاء المجاز وعلامته كليهما ح ولا على طرد الحقيقة لان علامتها عدم تبادر غيره لولا القرينة
لا تبادره كما اختاره الآمدي ويصدق على المشترك ح انه لا يتبادر غيره لولا القرينة ويصدق ايضا انه حقيقة
ولا على عكسها لصدق الطرفين بخلاف ما اذا اريد به معناه المجازي فانه يرد على عكس المجاز لانه انتفى
عنه ح علامة المجاز وهو تبادر غيره لولا القرينة مع صدق المجاز عليه وعلى طرد الحقيقة لصدق علامتها عليه وهو
عدم تبادر غيره لولا القرينة مع انتفائها عنه فينتقض العلامتان طردا وعكسا وما قيل من ان العلامة
لا يجب انعكاسها فلا يرد على عكس المجاز ليس بوارد لان عدم وجوب الانعكاس في العلامة مطلقا لا ينافي

وجوب

وجوب كون هذه العلامة منعكسة لان علامة الشيء وان كان الغرض منها ان يستدل بوجودها على وجوده لكن
القائلين بالعلامات المذكورة جعلوا هذه العلامة مطردة منعكسة ولهذا صرحوا بعدم انعكاس ما لم
ينعكس منها ولم يتعرضوا لعدم انعكاس هذه وان كان مراده بقوله فان اجيب بانه يتبادر غير معين
انه ان اجيب بان المشترك اذا استعمل في معناه المجازي يصدق عليه انه يتبادر غيره لولا القرينة وهو
احد معانيه الحقيقية من غير تعيين فلا ينتقض علامة المجاز ولا علامة الحقيقة بما عرفت ان المشترك كما
انما يرد نقضا اذا اريد به معناه المجازي وان مراده بقوله لزم ان يكون المعين مجازا انه لو صح هذا الجواب
لانتقض علامة المجاز بالمشترك المستعمل في احد معانيه الحقيقية على التعيين لانه يصدق عليه انه يتبادر
غيره وهو واحد ما من غير تعيين لولا القرينة بدون صدق المجاز والا كان متواطيا لا مشتركا معنويا كما هو
قبل ذلك لا مشتركا لفظيا وما التزمه الآمدي حتى انه مجاز في المعين لم يقل به احد من علماء الاصول
وينافي الاشتراك اللفظي ولا يخفى انه يرد على عكس الحقيقة ايضا   وقد يجاب عما كان الجواب الذي
ذكره المصنف من قوله فان اجيب بانه يتبادر غير معين الذي اعتبار ان ما هو الحقيقي فيه وبيانه ان علامة
المجاز تبادر غيره عند عدم القرينة على انه مراد واللفظ مستعمل فيه موضوع له لا تبادر غيره مطلقا لولا القرينة
والمشترك المستعمل في معناه المجازي لا يصدق عليه انه يتبادر غيره وهو احد معنييه عند عدم القرينة لكونه لازم
المراد وهو لا يخفى لا لكونه مرادا واللفظ موضوع له مستعمل فيه والا كان متواطيا اي مشتركا معنويا واذا لم
يصدق عليه ذلك لم يصدق عليه علامة المجاز بل الصادق عليه علامة الحقيقة وهو عدم تبادر غيره لولا القرينة
على انه المراد فيلزم ان يكون حقيقة لا مجازا فيتم الاعتراض ح لا يدفعه الجواب المذكور فلا يصح هذا الا على رواية
المتبادر بكسر الدال على انه اسم الفاعل على ما في بعض النسخ الاصحاب والضمير فيه للمشترك والتقدير المشترك المتبادر احد
معنييه لا بعينه فحذف الاحد وما اضيف اليه واقيم الضمير مقامه فانقلب الضمير المجرور مرفوعا فاستتر فيه كما في قوله
اسأل القرية فانحل التعقيد وقوله فلا يلزم كونه للمعين مجازا لا دخل له في الجواب بل اشارة الى انه لما لم
يصح الجواب المذكور لزم بطلان ما يتفرع عليه وهو كونه للمعين مجازا واما اذا روي بفتح الدال على ما صححه
عند قرائتي على الاستاذ وضبطته في نسختي فيكون قوله فقد يجاب دفعا لما اورده على الجواب المذكور
من انه يصح كون المشترك في احد معنييه بعينه مجازا اذا صدق عليه انه يتبادر غيره عند عدم القرينة على انه المراد
لان علامة المجاز هذا اما اذا لم يصدق عليه ذلك بان يعلم ان المراد احدهما بعينه واللفظ مستعمل فيه لكن لا يعلم
متبادر الى احدهما لا بعينه على انه لازم للمراد وهو لا يخفى عنه فذلك كاف في ان المتبادر اي المعنى المسبوق
وهو احد المعنيين بعينه لا يكون مجازا فلا يلزم كونه اي المشترك للمعين مجازا فان قلت المذكور في جواب
الجواب هو لزوم كون اللفظ المشترك في المعنى المعين مجازا لا كون المعنى المعين مجازا فلا يكون النفي والاثبات
واردين على محل واحد قلت المراد بكون المعنى المعين غير مجاز كونه غير مجازي ولما استلزم كون المشترك
بالنسبة الى المعنى المعين مجازا كون المعنى المعين مجازيا استلزم كون المعنى المعين غير مجازي كون المشترك
بالنسبة اليه غير مجاز فاطلق المجاز ولو بطريق التسلسل على المعنى المعين تسمية للمدلول باسم الدال او المسبب
باسم السبب واستدل بعدم مجازيته على عدم كون المشترك بالنسبة اليه مجازا وهذا قوله فلا يلزم كونه للمعين

مجازا فنتوارد النفي والاثبات على محل واحد ويجوز ان يكون الضمير في المبادر للمشترك على التاويل المذكور
اي المشترك المسبوق احد معنييه متعينا فعلم ان النقض بالمشترك لا يرد هذه العلاقة لانه ان فسر علاقة المجاز
بتبادر الغير لولا القرينة وعلاقة المجاز بعدم تبادره كما اختاره المصنف منع المشترك المستعمل في المعنى
المجازي على طرد الحقيقة وعكس المجاز وان فسر علاقة الحقيقة بتبادر معناها لولا القرينة وعلاقة المجاز
بعدم تبادرها كما اختاره الآمدي منع المشترك المستعمل في احد معنييه بعينه على طرد المجاز وعكس الحقيقة
ومنها عدم الاطراد لانتقال الضمير ان في يستعمل واستعماله مرجعهما واحد وهو المجاز فلا يصح تمثيله
بواسئل القرية واسئل البساط لانه على التقدير وسؤال البساط لا يكون المجاز في احدهما عين المجاز في الآخر
لانا نقول سلمنا ان مرجعهما واحد لكن وحدته نوعية فلا يضر ان لا يكون المجاز في احدهما عين المجاز في الآخر
كما تقال حرارة المستحم اما ان يكون من النار واما ان يكون من الحركة واما ان يكون من الكوكب ولو مثل
في ذلك بالنخلة للانسان الطويل في ومن جزئي لكان اظهر لكنه مثل بذلك تنبيها على ان العلاقة المعتبرة في المجاز
نوعها اي ليس الاطراد دليل الحقيقة فسر قول المصنف ولا عكس بانه ليس يقتضي هذه القلادة علامة
الحقيقة ليوافق ما في المنتهى ولانه حيث اثبت العكس لعلامة المجاز اراد به ان نقيضها علامة الحقيقة فينبغي
ان يحمل قوله هنا لا عكس على ذلك ليتوافق الايجاب والسلب ومعلوم من هذا ان لا يكون علامة المجاز منعكسة
لانه اذا لم يصدق كل مطرد حقيقة صدق بعض المطرد مجاز فيصدق عدم الاطراد مع ثبوت المجاز كما في الاسد للشجاع
والى هذا اشار بقوله فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع وفرعه على ان الاطراد ليس من دليل الحقيقة بالنفي السببية
الاعتراض تقريره ان العلاقة يجب ان تكون مطردة وان لم يجب انعكاسها وهذه العلامة ليست
مطردة لصدق عدم الاطراد في السخي والفاضل حيث يطلقان على الانسان لجوده وزيادة علمه ولا يطلقان
على الله تعالى بدون انهما صفتان ثبت له الجود وزيادة العلم وكذا في القارورة فانها تطلق على الزجاجة
لاستقرار المائع فيها ولا تطلق على الدن والكوز مع استقراره فيهما بدون صدق المجاز لانها حقيقة فيما
يستقر فيه الشيء فاجيب بان علامة المجاز عدم الاطراد مع قيد عدم المانع لا مطلقا فلا يرد النقض
بالحقائق المذكورة اما بالاوليين فلوجود المانع الشرعي فيهما لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد النقل
من الشارع باطلاقهما عليه تعالى مع جوازه لغة واما بالاخير فللمانع اللغوي اه المصنف لا يستلزم
الدور وبيانه على ما في الشرح ان العلم بعدم الاطراد لا لمانع يتوقف على العلم بعدم الوضع للمعنى المستعمل فيه
وبالعكس فلا يحصل المعرفة بهذا الطريق اما المقدمة الاولى فلان عدم الاطراد وكونه ممكنا لا بد له من سبب
وسببه اما عدم مقتضي الاطراد او وجود مانع منه لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الاطراد هو وجود
مقتضيه مع عدم المانع منه فعدمها يكون بعدم احد الامرين ولما فرضنا ان عدم الاطراد ليس لمانع
تعين ان يكون سببه عدم المقتضي وكل ما يكون له سببان وعلم وقوعه مع انتفاء احدهما علم ان وقوعه
بالسبب الآخر وهذا يتوقف على العلم بذلك السبب فالعلم بعدم الاطراد لا لمانع يتوقف على العلم بعدم
المقتضي للاطراد وعدم مقتضيه هو عدم الوضع للمعنى المستعمل فيه لان مقتضي صحة ارادة المعنى اما الوضع
له او العلاقة المصححة للاستعمال فيه ولما فرضنا عدم اطراد المجاز لا لمانع علم ان العلاقة ليست مقتضية

والا لزم كون المجاز مطردا لوجود المقتضي فيه وهو العلاقة مع عدم المانع فتعين ان يكون هو الوضع فيكون
المقتضي لعدم الاطراد هو عدم الوضع فيتوقف العلم بعدم الاطراد لا لمانع بعدم الوضع واما المقدمة
الثانية فلانه جعل عدم الاطراد علامة يعرف بها المجاز فيتوقف العلم بعدم الوضع على عدم الاطراد لا لمانع فيدور وهذا
احسن ما قيل في بيانه ولا يخلو عن (?) ضعف لانه مبني على ما قاله الحكماء من ان ذا السبب انما يعلم
بسببه فانه نشأ كلام الشارح والحكماء عنه بريء اما كلام الشارح فلانه ليس في كلامه الا ان
العلم بهذا الممكن وهو عدم الاطراد لا لمانع مستلزم للعلم بعدم الوضع كما عرفت في توجيهه وهو غير مستلزم
لكون العلم بالممكن مطلقا مستلزما للعلم بسببه وكيف يبني كلامه على هذا وقد صرح في بحث الوجود من كتبه
الكلامية والحكمية بانا نجزم بوجود الممكن مع الشك في سببه واما كلام الحكماء فلانهم قالوا العلم التام بما له
السبب انما هو العلم بسببه لا العلم به مطلقا صرح بذلك ابن سينا في الشفاء فان قيل على المقدمة
الاولى بعدم الاطراد لا لمانع سلمنا توقفه على العلم بعدم مقتضي الاطراد لكن توقفه على العلم بخصوصية المقتضي
ممنوع كيف ونحن نعلم حدوث شيء بسببه ولا نعلمه بخصوصه قلنا العلم بانتفاء المانع من الاطراد
يقتضي العلم بخصوصية المقتضي لان المانع ما لو اجتمع مع المقتضي منعه مقتضاه وقد يختلف ما يقتضيه الشيء
باختلاف المقتضي فان المفسدة المرجوحة لا تمنع ترتب الحكم على المصلحة الراجحة بخلاف المفسدة
الراجحة او المساوية فما لم يعلم المقتضي بعينه لم يعلم انتفاء المانع ويعلم من هذا امكان اختصاص المقدمة
الاولى بان انتفاء العلم بعدم الاطراد لا لمانع يتوقف على العلم بعدم المانع المتوقف على العلم بتعلم (?) المقتضي
الى آخره فان قيل على المقدمة الثانية غاية ما لزم منه كون عدم الاطراد لا لمانع علامة للمجاز وتوقف
المجاز عليه وهو اخص خصائص عدم الوضع ولا يلزم من توقف الاخص على شيء توقف الاعم عليه قلنا
المقصود من ذكر العلامات معرفة ما به يتميز عن الحقيقة وهو عدم الوضع لانه فصل المجاز فلو توقف
العلم بالمجاز على العلم بعدم الاطراد لكان توقفه عليه باعتبار عدم الوضع وقد يجاب
لما كان الجواب المذكور مستلزما للدور اجاب عنه بالايراد عليه منع وهو ان المراد بكون عدم
الاطراد علامة للمجاز انه كلما تحقق عدم الاطراد في لفظ وارد بين كونه للمطلق وللمقيد وكان مطردا
في المقيد دون المطلق علم انه مجاز في المطلق لعدم اطراده فيه وح يكون مطردة ولا يرد النقض
المذكورة لانها مجازات فيما لا يطرد فيه اما السخي فلانه لما دار اطلاقه على المحل للجود مطلقا وبين
ان يختص اطلاقه عليه للجود المقيد وهو ان يكون من شأنه البذل ثم وجدناه مطردا في المقيد غير مطرد في المطلق
لعدم اطلاقه على الله تعالى علمنا انه مجاز فيما لم يطرد فيه وهو المطلق واما الاخيران اي الفاضل
والقارورة فكذلك فان الفاضل دائر بين ان يكون اطلاقه على المحل لزيادة العلم مطلقا وبين ان
يكون لزيادة من شأنه الجهل ثم وجدناه مطردا في المقيد غير مطرد في المطلق لعدم اطلاقه على الله تعالى
فعلمنا انه مجاز فيما لم يطرد فيه اي المطلق والقارورة دائرة بين ان يكون اطلاقها على المحل لكونه زجاجة
يستقر فيه الشيء وبين ان يكون شيئا يستقر فيه الشيء ثم وجدناها مطردة في الاول دون الثاني لعدم اطلاقها

مع العلم

من ان يكون له

على الكون علمنا انها مجاز فيما لم يطرد فيه وهو المطلق ومنها جمعه على صيغة مخالفة لهذه علامة يعرف
بها كون اللفظ مجازا في مقام التردد كما اذا ورد بين كونه مشتركا ومجازا فانها تدل على كونه مجازا
لكونه ارجح من المشترك واما اذا ثبت كونه مشتركا فيجوز ان يخالف جمعه باحد معنييه لجمعه بالمعنى الاخر
ولا يبطل طرد علامة المجاز لاختصاصها بما لم يثبت الاشتراك عنه قال الجوهري الذكر خلاف
الانثى والجمع ذكور وذكران وذكارة ايضا مثل حجر وحجارة والذكر العضو اي الفرج
والجمع مذاكير على غير قياس كانهم فرقوا بين الذكر الذي هو الفحل وبين الذكر الذي هو العضو في الجمع
وهذا العكس اي ليس الاطراد في الحكم علامة الحقيقة لانه صادق في المجاز للحيوان
الناسق والبليد مع انه ليس حقيقة فيهما نار الحرب وجناح الذل يحتمل ان يكون النار
والجناح مستعملين فيهما وضعا لو يكون المجاز في الاثبات لكن المصنف لما ثبت عنده المجاز
في السند والاسناد اختار كونهما مجازين في الصورة المتوهمة كما اختاره صاحب المفتاح
ومنها ان يكون اطلاقه على احد مسميه هذا هو المجاز الذي يسمى بالمشاكلة وقد عرفت ان العلاقة هو المجاورة
في الخيال فانه لما كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عندهم في ارتسم صورتهما في خياله لكثرة ما تجري بها
نفسه فاذا اورد صورة الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه تعارض صورة
الطبخ والخياطة في خياله فجوز لذلك يعبر عن الخياطة بالطبخ وتقول قلت اطبخوا لي جبة وقميصا واما
المصاحبة في الذكر فلا تصلح لكونها علاقة لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان تكون
حاصلة قبله للاحظ فيستعمل المجاز ولا تعالى مكر الله ابتدار فان قيل ما تقول
في قوله تعالى أفأمنوا مكر الله ولا يأمن مكر الله قلت هو من امثال هذه التعدية كما في قوله تعالى
صبغة حسنها وهو المستعمل اللام فيه للعهد اي هو اللفظ الذي استعمل على عامه في
نفرتهما وذلك لكون الجنس البعيد جزءا من الجنس القريب ولذلك كلما كان الجنس اقرب كان
استعمالها على الذات اكثر وانه غير جائز لكونه عبثا فان الفائدة لا تنحصر
فيما ذكرتم اذ قد يكون الفائدة فهم المعاني المفردة كما ذكره في مبادي اللغة من قوله لافادة
المعرفة والاحكام وقد يكون فهم المعاني المجازية وعالم يكن السند الاول فاذا ما فما قصده المصنف
لتحقق الحقيقة ثم يلتزم اللازم اي الوارد عن الفائدة جائز لا تعالى كان الوضع عبثا فلا يكون
جائزا لانا نقول ان اردتم بالعبث الفعل الذي لم يقصد به فائدة فليس يلازم مما ذكرنا
وان اردتم به ما لم يترتب عليه ما قصد به من الفائدة فلم قلتم انه غير جائز قوله المعنى يتحقق اي يثبت
الوضع له حكون المعنى متحققا في كونه موضوعا له ولا يريد الموجود والجواب المحقق
ان المجاز انما هو في المؤول انما اختار المصنف هذا الرأي الضبط وعدم الانباز كما اختار
صاحب المفتاح ان المسند اليه في نحو انبت الربيع البقل كنا به عن الفاعل الحقيقي والمجازية
الاسناد في قولهم شابت لمة الليل مجاز عن سواد ظلمة الليل وهو الغسق والشيب عن

حدوث الناصع منه وفي قولهم قامت الحرب على ساق تكون القيام مجازا عن الوقوف والثبات على ارفع
الاوضاع من قامت الدابة على قوائمها اذا انعطفت اي عن السير او عدم غلبة احدى الفئتين المتقابلتين من
قامت لعنه الشطرنج اذا صارت ثابتة والساق مجازا عن اسباب الحرب والاته التي بها ثباته قال
صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يقوم الحساب اي يثبت وهو مستعار من قيام القائم على الرجل و
الدليل عليه قولهم قامت الحرب على ساقها ونحوه قولهم ترجلت الشمس اذا اشرقت وثبت ضوءها كانها قامت على رجل
ان يجعل الفعل مجازا في التسبب العادي معناه ان الفاعل يجب
ان يكون سببا قابليا لفعله ليصح اسناده اليه لعله فاذا احرق الله شيئا في محل يقوم به يسند ذلك الشيء
الى محله وان لم يكن له مدخل في التاثير الا الى الله سبحانه وتعالى ولهذا يسند الفعل الذي هو طاعة
او معصية او عبث مما يقوم بالعبد اليه ولا يسند الى الله تعالى وان كان الله تعالى اوجده فيه وشدد
من عدا المعتزلة من طوائف المليين النكير عليه حيث قالوا اسند الكلام الى الله تعالى لكونه موجد الدولم
لم نعلل به فانتفى بان الاستقراء يدل على عدم صحة ذلك لغة فكيف يقع في الكلام البليغ المعجز فاذا اسند
فعل الى ما لا يكون سببا قابليا يجعل مجازا عن فعل لا يناسب له كون الفاعل سببا قابليا
له ويكفي في هذا التسبب ان يعتقد الفاعل سببا قابليا له في عرف العرب وعادتهم ولا يجب ان يكون
محلا له في الحقيقة فانهم لا ينظرون في الاسناد الى ذلك ويرون جهة الاسناد في نحو سرتني رؤيتك
ومات زيد وضرب عمرو واحدا من حيث ان الفاعل فيها سبب قابلي لافعاله عادة وان كان
موجدها هو الله حقيقة ولو سئلوا ما سرك قالوا سرتني رؤيتك او من مات او ضرب قالوا مات زيد وضرب
عمرو ويجعلون الرؤية قابلا لاحداث الفرح وعمرا قابلا لاحداث الدق العنيف كما يجعلون زيدا قابلا
للموت لجريان عادتهم على علمهم الرؤية قابلا للمسرة وعمرا قابلا للضرب وان كان الايجاد معا قائما بالله تعالى
فيقول الشيخ عبد القاهر الاسناد في سرتني رؤيتك مجاز اذ فاعله بالحقيقة هو الله تعالى والمعنى سرني
عند رؤيتك وفي الاخيرين حقيقة لان موجد الضرب انما هو الله تعالى لما ثبت من قاعدة خلق الافعال
وكذا محدث الموت اتفاقا لكن العرب لا يخطر ببالهم عند اسناد الضرب الى عمرو والمسرة الى الرؤية
ان فاعلهما غير المذكورين هكذا يجب ان يفهم هذا الموضع فانه مطرد في جميع الاسنادات المجازية ويندفع
به الاوهام الفاسدة التي هي مبدا الوقيعة في العلماء الاعلام فجد في صدده مجازا عن نحو اسند او وقع
كما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى لقد تقطع بينكم بنصب البين من ان تقطع مسند الى ضمير المصدر
والمعنى وقع التقطع بينكم ثم ذكر المصنف ان هنا دليلا كلام الملص لان الوجه اشتراكه
في الباري تعالى مجاز وليس له حقيقة اذ معناه الحقيقي ذو الرحمة مطلقا اي بلا قيد كونه واجبا ولم يستعمل
فيه اذ لا يجوز اطلاقه على غير الله تعالى وقيل معناه الحقيقي ذو رقة القلب لان الرحمة فيها معنى العطف
والحنو ولذلك قال البخاري انه تعالى رحيم ببني القسوة عنه والعرب لا تفهم منها الا الرقة الخ وقيل
هو ذو الرحمة بقيد المذكورة لان الالف والنون للتذكير وانت تعلم ان الصفات كاضارب في القائم

قطا قتل مشبه ١٢

٢ عطف على الوقوف اي على عدم احد الفئتين ١٢

الى دمه

٢ وعطف على قوله الحنو ١٢ لحنو عطفت ١٢

لم صح

قوله

والنده فان موضوعة للذات التي تقام بها الحدث بلا قيد المذكورة والا لزم الجمع بين المتنافيين مع حصول الفاء
فيهما وهذا الكلام ليس بمرضي عند الاستاذ لما قد سبق من ان اللفظ اذا دار بين كونه للمطلق وكونه
للمقيد وعلمنا عدم اطلاقه في المطلق كان مجازا فيه وحقيقة في المقيد فلا يكون حقيقة في ذي الرحمة مطلقا
بل حقيقة في ذي الرحمة الواصب فلذلك قال ذكر المصنف على ما الف من اشعار رفتك هذه العبارة من
كلامه بعدم كون المذكور على ما ينبغي   وقولهم رحمان اليمامة اي قول شاعر بني حنيفة في مسيلمة
الكذاب   سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا   وانت غيث الورى لا زلت رحمانا حيث اطلق
الرحمن على الانسان مريدا به معناه الحقيقي لا يرد على ما ذكرنا من انه لم يستعمل في معناه الحقيقي
لان هذا الاطلاق من باب تعنتهم اي لجاجهم في الكفر حيث اثبتوا لمسيلمة ما يختص بالانبياء وهو النبوة
واثبتوا له ما يختص بالاله ايضا وان لم يصح اطلاقه عليه لغة   فلا بد من تاويل في اللفظ او
في المعنى قال في الفوائد ولا بد في المجاز من تصرف في لفظ او معنى وكل بزيادة او نقصان
او نقل والنقل لمفرد او لتركيب فاقسامه سبعة وذكر امثلتها فليطلب منه وحاصل الكلام ثلاث
في نحو انبت الربيع ان المجاز فيه اما للتصرف في امر وضعي لا عقلي كما في زعمنا هذا اي بيننا وهو مذهب
المصنف واما في امر عقلي لا لغوي كما في الاستعارة التمثيلية وهو مذهب الامام الرازي واما
في الامر العقلي ثم في اللغوي بتبعيته كما في استعارة اسد لزيد اذ لو كان النقل بمجرد اللفظ لم يفد
المبالغة والمجاز العقلي هو الكلام المفاد بخلاف ما عند المتكلم فعند الامام الرازي من حيث مجموع
الكلام وعند الشيخ عبد القاهر من حيث الاسناد فيه   لتصور فينتقل اي اولا نحو
انبت الربيع البقل ليتعقل معناه من غير ارادة ان يصدق به بل لارادة ان ينتقل الذهن منه
الى تعقل مضمون جملة اخرى يكون التصديق به مطلوبا وهي انبت الله البقل في الربيع فيكون من باب
الاستعارة التمثيلية المستعار منه فيها مقدر شبه النبات الذي ينبته الله تعالى في الربيع بحالة نبات   صح
يقدر انبات الربيع له مع ان الربيع لا عمل له في الانبات في كون ظهوره معه دون ازمنة اخرى
حكي لفظ المشبه به كما في قولهم طارت به العنقاء لمن طالت غيبته واما نحو هزم الامير الجند
واشباهه فمن باب الاستعارة التمثيلية المستعار منه فيها محقق كما في قولهم للمتردد في الافتاء
اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى لا يقال   ان اراد بقوله لتصور التصور المقابل للتصديق
كان المجاز فيه لغويا فينافيه قوله ان المجاز عقلي لا لغوي مع ان التصور ليس مدلول الجملة الخبرية ولم
يرد به العلم بالحكم الذي هو مدلول الخبر اي التصديق كان نحو انبت الربيع البقل كناية ولم يقل به
احد ولم يطابق القواعد البيانية قلت الظاهر انه اراد به التصور بالمعنى الاعم وهو التعقل
الصادق على التصور الساذج والتصديق وكونه غير محقق الا في جزء احدهما لانا في ارادته
مطلقا ولو اريد به التصور المقابل للتصديق لم يلزم كون المجاز فيه لغويا لجمعهم في نحو قوله تعالى
يا هامان ابن لي صرحا من الجملة الانشائية التي لا يكون المسند اليه فيها فاعلا حقيقيا اذ العلم فيها

لم يتعلق بحصول النسبة وانتفائها المجاز اللغوي لتخصيصه بالمفردات ولا كونه غير مدلول الجملة الخبرية لانها
تدل مطابقة على مجموع المفردات والتي هي مورد الايجاب والسلب وعلى الايقاع او الانتزاع وعلى بعض   النسبة م
ذلك تضمنا والاستعارة في ان يطلق انبت الربيع البقل فيتصور مفرداته والنسبة التي بينها من غير جزم بها
فينتقل الى تصور مفردات انبت الله البقل في الربيع والنسبة بينها فيجزم بحصولها مع انه لا اختصاص للمجاز
العقلي بالجملة الخبرية فبطلان اللازم في نحو يا هامان ابن لي ممنوع ولو اريد التصديق لم يلزم كونه كناية للفرق
بين تصور المعنى الاصلي وارادته وخاصة الكناية هو الثاني فانك لما قلت زيد طويل النجاد واردت به
اثبات طول القامة له مع طول النجاد ايضا لا الاول فانه اذا قيل رأيت اسدا في الحمام فهم ان معنى
من الاسد معناه الاصلي ثم بقرينة الحمام المنافية لارادته انتقل الذهن الى ان المراد لازمه ولو لزم ذلك
كان عدم قول احد من العلماء به ممنوعا لان علماء الاصول جعلوا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مجازا
مطلقا ولم يقيدوه بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضع له سواء استعمل لفظ الملزوم في لازمه او بالعكس
وعدوا من انواع المجاز اطلاق اللازم على ملزومه   وهو قول الامام فخر الدين الرازي بحث
ان المجاز عقلي لا لغوي قال في نهاية الايجاز اذا قلت اشاب الصغير كر الغداة لم يكن المجاز
فيه لنقل صيغة اشاب الى غير مفهومها الاصلي بل المجاز فيه ان الشيب لم يحصل الا بفعل الله تعالى
ونحن لم نسنده اليه بل اسندناه الى كر الغداة واسناده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لذاته لا
بسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في الاصل فيكون التصرف
في حكم عقلي فيكون المجاز عقليا وقال في المحصول قوله تعالى مما تنبت الارض الانبات غير مستند
في نفس الامر الى الارض بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه
الى غيره نقل لحكم عقلي لا لفظ لغوي فلا يكون هذا المجاز الا عقليا وكلا القولين منه صريح في ان
المجاز في الجملة ليس للتصرف فيما وضع له شيء ونقله منه الى غيره بل للتصرف في الحكم العقلي الثابت
في نفس الامر ونقله عن متعلقه الى غيره وكانه شبه الاسناد الى متعلقه بالاسناد الى غير متعلقه
وجعل غيره من افراده فيكون سكوته من لفظ يستعمل منه وهو المركب كما هو شأن الاستعارة
التمثيلية فان التصرف فيها في امر عقلي وهو جعل حال صورة منتزعة من متعدد فردا من افراد حال صورة
اخرى كذلك ثم جعل اللفظ في المركب ينتقل الى الحال الاولى وليس هذا تصرفا في امر وضعي لان
المركب غير موضوع لغة بل اجزاؤه موضوعة فاجزاؤه المادية وهي مفرداته موضوعة للاجزاء
المادية للمعنى وجزؤه الصوري وهي الهيئة التركيبية موضوع بالنوع للجزء الصوري للمعنى واذا
قيل للمركب انه موضوع اريد به وضع اجزائه فان قيل اذا لم يكن في شيء من اجزاء المركب
تصرف ونقل لم يكن في المركب ايضا لما ثبت في المنطق ان دلالة المركب مطابقة وتضمنا والتزاما
بالنظر الى دلالة اجزائه لا الى ذاته قلنا قد يدل المركب على امر يلزم من المجموع ولا يدل عليه شيء

منه لجوابه كما انه لفظ اخبر واحد ان حاتما اعطى دينارا وآخر انه اعطى جملا وآخر انه اعطى فرسا يدل
المجموع على انه جواد وان لم يدل شيء منها عليه فاذا قيل انبت الربيع البقل يشبه حال نسبة الانبات
الى الفاعل الحقيقي في دورانه معه وجودا وعدما بحال نسبته الى الربيع فاستعمل العبارة المستعملة
في الاسناد الى الطرف في الاسناد الى الفاعل الحقيقي وهو المتسبب العادي وان
كان وضعه للمتسبب الحقيقي اي الفاعل عند المصنف في انبت بان يكون مجازا عن فعل هو سبب
عادة للربيع اي بعد الربيع سببا قابلا بلساله في العادة وان كان وضعه اي وضع السبب للمتسبب الحقيقي
لانه اذا اطلق السبب ينصرف منه الى الفهم ذلك فالحصر في قوله وضعه للاقرب المذكور من
وهو التسبب لا لابعد بينهما وهو انبت والاظهر ان ضمير وضعه لانبت لان الافعال بالوضع على
نسبتها الى ما ذكر بعدها ما تقوم هي به حقيقة او عادة لكن انبت موضوع للنسبة الى ما تقوم
به الانبات حقيقة اذ لم يكن في لغة عرف العرب وقول الجاهل انبت الربيع البقل معتقدا ان الربيع
منبت لا اعتداد به لانه ليس من عرفهم فكونه والاعلى التسبب الحقيقي بالوضع ولهذا ذكره
بعده ما لا تقوم به الانبات حقيقة تكون مجازا عن فعل هو قائم به عادة لا نقال ... عليه
انه يوجب دخول الاسناد الى الفاعل الحقيقي في مدلول الفعل واتفق العلماء على بطلانه واشار
الى ذلك في الفوائد بقوله ومن ظن ان انبت موضوع للصدور عن القادر كذا به غير وضع لا با نعول
الذي اتفق العلماء على بطلانه هو ان نسبة الفعل الى ما يصدر الفعل عنه بخصوصه ليست داخلة في مدلوله
وقولنا وضع الفعل للتسبب الحقيقي انما دل على ان نسبة الفعل الى ما هو سبب قابلي وصدر له مطلقا
من غير اعتبار تعينه داخلة في مدلوله ولا نزاع فيه ودخول المطلق في شيء لا يستلزم دخول المقيد
فيه قال صاحب المفتاح صيغ الافعال في معنى نسبتها الى الفاعل ليست تدل على معنى سوى صدورها
عن شيء ما فاما ان ذلك الشيء ما دام غير قادر فليس مداخلا في مفهومها نصا وضعا وقال في
الفوائد الفعل وضع لاسناد محال محقق وهو نسبة لا تحقق الا بذكر ما يسند اليه بعده فلذلك
لم يحذف الفاعل واعلم ان ما ذهب اليه المصنف هو ان القول بالاستعارة التبعية يغني
عن المجاز العقلي والاستعارة بالكناية في نحو انبت الربيع وليس ببعيد لان جهة الاسناد في
نطقت الحال وانشبت المنية اظفارها وانبت الربيع واحدة وعلى الثاني عدوا الاول من
الاستعارة التبعية فلا بعد في عد الاخيرين ايضا منها فلا يكون المجاز العقلي الا لغويا كما عند
صاحب المفتاح الثالث ان الاولى جعل الربيع ايضا كصاحب المفتاح نظم المجاز
العقلي في سلك الاستعارة بالكناية وذلك بان يتصرف في معنى الربيع من قولنا انبت الربيع البقل
اولا ويتصور بصورة الفاعل الحقيقي مبالغة في التشبيه ثم في اسم جنس الفاعل الحقيقي ونقله الى
المشبه واستعارته له فكان الربيع اسم للفاعل الحقيقي وجعل نسبته ما هو من لوازم جنس المشبه به

يدل م

سع

وهو الانبات الى جنس المشبه قرينة لهذه الاستعارة وفي هذا الكلام استفادتان احداهما استعارة
اسم جنس الفاعل الحقيقي للربيع والثانية استعارة ثبوت الانبات للربيع وهذه الاولى لا بد لها من جعل
حقيقة الفاعل الحقيقي للانبات ثابتة للربيع ادعاء وجعله فردا منها وان كان عند متعارف يلزم ثبوت جميع
ما يتبعها ويلزمها له الا ان هنا تأملا يتناسى التشبيه ولما ذكرت الثانية واريد بها نفسها والاستعارة الاولى
التي هي ملزومها كانت كناية عن الاولى وسميت مكنية تخييلية لتحقق اثبات لازم المشبه به للمشبه والاولى استعارة
مكنية واستعارة بالكناية اي ملتبسة بها لان كون اسم الجنس الفاعل الحقيقي مستعارا للربيع ان لم يفهم من
الثانية كناية عنها واخذا ايضا نظم الاستعارة التبعية في سلكها بان يتصور في المشتق الفاعل او المفعول
حاصلا نسبة المشتق اليه قرينة المجاز بصورة الفاعل او المفعول الحقيقيين ويستعار اسم جنسهما لهما ويجعل
المشتق الذي جعلوه استعارة تبعية لسبقه اليهما قرينة لها ففي قوله صبحنا الخزرجية مرهفات جعل المرهفات
من جنس الصبوح وجعل نسبة صبحنا اليه قرينة دالة على استعارة الصبوح لها كل ذلك ليكون الاستعارة
اسهل ماخذا لتعليلك الانتشار وابلغ لتناسي التشبيه فيه رأسا اذا عهد هذا فقوله في الشرح فانه يتصور
بصورة الفاعل الحقيقي اشارة الى ما قال صاحب المفتاح من ان المجاز العقلي عندي منتظم في سلك الاستعارة
بالكناية وذلك بادعاء ان الربيع المذكور فرد من افراد حقيقة الفاعل الحقيقي واستعارة اسم جنسه له كما هو
شأن الاستعارة بالكناية والمتقدمون من علماء المعاني لم يثبتوا الاستعارة في المسند اليه في مثل هذا
التركيب وقوله فاسند اليه اشارة الى استعارة ما هو من لوازم حقيقة الفاعل الحقيقي من اثبات الانبات
للربيع بناء على تناسي التشبيه ليكون قرينة للاستعارة بالكناية والمتقدمون ذهبوا الى ان اثبات
الانبات للربيع واسناده له مجاز عقلي وهو الذي حكاه عنهم انه من الاستعارة التخييلية فالمجاز العقلي راجع
الى ما سموه في مثل هذا التركيب استعارة تخييلية ولما لم ينفك الاستعارة بالكناية عنها على ما صرحوا به
قال انه منتظم في سلكها تنبيها على ان التخييلية التي يرجع اليها المجاز العقلي والاستعارة بالكناية
ينتظمها سلك واحد اي كلام واحد وقوله فعلم الضمير فيه لصاحب المفتاح ومتعينا بناء على
ما مر من التعبير عن صاحب المذهب وان كان واحدا بلفظ الجمع وضميره لظرا اليه والى اتباعه وهو
اشارة الى ان ما جعله المتقدمون نسبة الفعل الذي فيه استعارة تبعية اليه من الفاعل او المفعول
الاول او الثاني قرينة لها والاقرب انه استعارة بالكناية ونسبة الفعل المذكور اليه قرينة لها وقرينة
استعارة تخييلية عندهم لان الاستعارة بالكناية مستلزمة عندهم للاستعارة التخييلية على ما حكاه عنهم
فالمرهفات في البيت استعارة بالكناية بادعاء انها من جنس المشروبات ونسبة صبحنا اليها
استعارة تخييلية عندهم وقرينة لها وهكذا الحكم في قوله تقرى الرياح رياض الحزن مزهرة
اذا سرى النوم في الاجفان ايقاظا وقوله انه من الاستعارة التخييلية الضمير فيه عائد الى الافعال
الدال عليه اسند كما في قوله اعدلوا هو اقرب للتقوى اي اسناد ما اسند الى الفاعل الحقيقي وهو

تكون ٥

الالتفات الى الربيع استعارة تخييلية وانما جعل الاسلوب في التعبير عن صاحب التأويل هٰهنا مخالفا للاسلوب
في التعبير عن صاحب سائر التأويلات بان قال هٰهنا وهو قول صاحب المفتاح انه من الاستعارة التخييلية
بذكر مقول القول وقال في الباقي وهو قول المص وفي الاخير وهو مختار عبد القاهر بلفظها على ان
يكون الاسناد المذكور ليس استعارة تخييلية والا لزم للاستعارة بالكناية ليس مذهب صاحب المفتاح
لان الاستعارة التخييلية عنده من انواع الكلام لا يدل لها تحت المجاز المعرف في الكلام والاسناد
امر عقلي لا يصدق عليه الكلام ولسنت لازمة للاستعارة بالكناية كما اشار اليه في مواضع من المفتاح
كما قال صاحب المفتاح في هذا الكلام حكاية لقول المتقدمين لانها عندهم عبارة عن جعل الشيء للشيء لاجله
ولو لم يذكر المقول وقال وهو قول صاحب المفتاح لكان مشعرا بان جعل الاسناد المذكور هي بالاستعارة
التخييلية ولازما لها على ما شعر به الفاء في قوله على ما هو مذهبه ومختاره كما في اخواته وليس كذلك
ان التأويل في التركيب ذكر في الفوائد ان التصرف بتعلق التركيب يجوز ان يكون بحسب اللفظ وان
يكون بحسب المعنى لان دلالة التركيب بالوضع النوعي لاختلافها باختلاف اللغات ومنه انبت
الربيع وضعف ملابسة الفاعل اي الاسناد والحدث الى ما يقوم به عادة فاذا استعمل لملابسة من
الطرف والفاعل وكان المتكلم موحدا غير مدع مبالغة في التشبيه فقد نقلت من معناها الاصلي الى
غيرها للملابسة فكان مجازا عقليا وان قال مبالغة الفاعلية ببناء النسبة لتقاول ما يقوم به الفعل
حقيقة وما يعد قيامه به عادة ومنه راضية مع الضمير المستكن فيها وضعف الاسناد الرضى الى ما يقوم به
فاذا اقصد بها اسناده الى ما يتعلق به من غير مبالغة في التشبيه كان مجازا عقليا ومنه نقع مع
الضمير على عكس ذلك وان كان المتكلم مدعيا في جميع ذلك مبالغة في التشبيه بجعل احدى الملابسات
فردا من جنس ملابسة اخرى كما في الاستعارة كان النقل بحسب المعنى اولا وبحسب اللفظ ثانيا وكان
استعارة الا ان هذا لم يذهب اليه احد والحق انها تصرفات عقلية والاجر فيها وذلك
لان المجاز يكفي فيه العلاقة ولا يجب الاستقصاء كما مر ومثل هذا التركيب يمكن فيه اعتبار المناسبة
من الجهات الاربع فيمكن اعتبار التجوز فيه من اربعة اوجه كما اعتبرها صاحب الكشاف في ختم الله ومن
له حجة ذهن وكمال فطنة اذا اهتدى لما نبه عليه الاستاذ رحمه الله في هذا المقام من لطائف الاعتبارات
لم يتمالك ان تفوته دعاء مستجاب وثناء مستطاب نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في
الوطي مجاز في العقد وانه مشترك لشيوع ان النكاح حقيقة في الوطي وفي العقد يحتمل الحقيقة والمجاز هذا
بحسب اللغة واما بحسب الشرع فيمال اصحابنا الى انه حقيقة في العقد مجاز في الوطي ولذلك يلغو ان
التشبث بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لعدم تزوج جواز الابن حرمة ابيه وقال
صاحب الكشاف انما ورد النكاح في القرآن لم يرد الا بمعنى العقد والغرض من ذكر دلائل الترجيح
ترجيح احد النوعين على الاخر ليتحقق به النوع الدال بينهما لا انه جميع كل نوع او اكثر منها كما في النقل والجمع لا بطريق الجمع

فمنها انه يخل بالتفاهم لان عند خفاء القرينة يبقى المشترك محتملا فلا يطلق على شيء من
معانيه وهذا عند من لا يجوز عموم المشترك ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد
او نقيض وجه الاستبعاد على ما قاله الشارح العلامة هو لزوم مناسبة الشيء الواحد للضدين
او للنقيضين طبعا بناء على انه يجب ان يكون بين اللفظ والمعنى الحقيقي مناسبة بالذات كما ذهب اليه
عباد وبعض المعتزلة وعلى ما قاله الشارح الفاضل هو حمل الكلام على ما لا مناسبة بينه وبين مراد المتكلم
فانه اذا كان اللفظ مشتركا بين الضدين او النقيضين فاطلق واريد به احدهما بعينه وحمله السامع
على الاخر يلزم حمله على ما لم يعتبر المناسبة بينه وبين المراد بخلاف ما اذا كان حقيقة في احدهما مجازا في
الاخر فاطلق واريد به احدهما لان حمل السامع له على الاخر انما يكون لاعتبار المناسبة بينهما بين بل التضاد
منزلة التناسب ويفهم من هذا انه اراد بعدم المناسبة عدم اعتبارها وعلى ما قاله الاستاذ
رحمه الله هو لزوم ما هو بعيد من مراد المتكلم اذا حمل المشترك على غير المعنى المراد لان اللفظ قد
يكون مشتركا بين الضدين كالقرء للحيض والطهر فاذا اطلق واريد به احدهما مع نصب قرينة
تخفى على السامع ونهي عنه مثل لا تطلق في القرء مريدا به الحيض فحمله المخاطب على كل واحد من معنييه
لخفاء القرينة على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه ومن نحا نحوه فاذا حمله على الطهر يفهم من النهي عن
الطلاق فيه وجوب التطليق في الحيض عند من يقول باستلزام النهي عن الشيء الامر بضده امر
ايجاب ووجوبه او ندبه عند من يعمم الاستلزام في امر الوجوب والندب وهو مذهب البعض
فيلزم ضد مراد المتكلم لانه اراد حرمة التطليق في الحيض واللازم ح وجوبه او ندبيته والاحكام
الخمسة متضادة ولو الزم احدهما لزم ايضا عدم حرمة التطليق في الحيض بالضرورة لكونه لازما لهما وح
يلزم نقيض مراد المتكلم وهذا القدر كاف في البيان من غير احتياج الى بيان ان صيغة الامر مشتركة
بين الاباحة والايجاب فاذا قيل لا تطلق في القرء اي في الحيض وحمله السامع على الطهر يلزم عنه طلق
في الحيض فاذا حمل الامر على الاباحة يلزم نقيض المراد وان حمل على الايجاب يلزم ضده على انه اريد
بالاباحة الاذن في الفعل والترك فهو ضد النهي كالايجاب وان اريد بها الاذن في الفعل مطلقا لم يذهب
احد الى ان الامر مشترك بينها وبين الوجوب والقدر المشترك بينهما مدلول للامر قائل بانه منفرد لا مشترك
وايضا القائلون باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده وبالعكس خصصوا الامر بالايجاب وبعضهم عمموه
في الندب ولم يعمم لصدق الاباحة على ما سيأتي جميع هذا في موضعه من هذا الكتاب انه ابلغ من
قولك شبيه اشار في الفوائد الى انه ابلغ منه بمراتب وصرح بها صاحب المفتاح فيكون ابلغ من
البلاغة ولم يذكر بعضها منها انه قد يكون اوجز مع ذكره الاوجزية في المعاني لعدم احتياجه الى
الشرح وذلك مثل قولك رايت بدرا يبتسم فانه اوجز من رايت رجلا كالبدر في الحسن يبتسم
يتعلق في الحسن كالخفقة للتامية قوله يكشف الحال الضمير للكل والواحد من زيادة البيان والتعظيم و
الاهانة

فهو تحقيق لفظ الحقيقة والمجاز ... في الصحاح التحقيق ...

اما بناء البيان فلان المجاز دعوى الشي ببينة واما الاخيران فكما اذا استعير اسم الجنس الذي فيه
عظمة او حقارة لشي نحو زخر البحر فطم على الكواكب فان قيل اذا كان شي منها اوفق للمقام لاقتضاء
الحالة له كان المتعين له ابلغ وقد ذكر الابلغية فيلزم التكرار قلت الملازمة ممنوعة لان المقام
قد يقتضي تادية المعنى على وجه المبالغة بالفاظ كيف كانت وان كانت غير بليغة ونظم نحو
عن حكم العنق نحو حمار ثوبا اي اذا وقعا في اولها الفقر وينبغي ان يضبطا بسكون
الثاء لان الاسجاع على سكون اواخرها المقابلة اراد بها معناها اللغوي وهو ذكر
معنيين متقابلين على ما صرح به في التراوف وقولك الحدث للاشهب اوجه فيه ايهام المقابلة
لانك اردت بالادهم القيد فذكره مع الاشهب وهو الفرس الذي غلب بياضه يوهم انك اردت
به مقابله وهو الاسود فان قيل الادهم ليس مجازا في القيد بل حقيقة فيه على ان المشترك ايضا
يفيد التقابل بل قيل المجاز ارجح من الاشتراك على ما هو مقرر عند العلماء وكونه حقيقة في القيد ممنوع
والمعارضة بكون المشترك مفيدا للتقابل بل ذكره المصنف وسيجيء في الشرح بعد اسطر
المطابقة نحو كلما لج قلبي عشر عني ازديادا هوا بلج قلبه في الهوى تجوزا لتحصل التطابق
اي التوافق لفظا بين الشرط والجزاء ولو قال ازداد هواي لم يحصل هذا التوافق فالمراد
بالمطابقة معناها اللغوي لا ما ذكره في الفوائد وهو الجمع بين المتنافيين ويسمى نحو ذلك في البديع
مشاكلة لاجل الموافقة في الشكل اي اللفظ وكانه تاسى في هذه التسمية بصاحب الكشاف
حيث قال في تفسير قوله تعالى ان الله لا يستحيي يجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكفرة بجاب
الا انه على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال وهو من كلامهم بعيد سجع سماع
حقها ان تقرأ ساكني الاخر على سبيل التفريد لان الغرض ان ذكر السماع مع السجع فيه تجنيس
على اي وجه كان التركيب نحو رأيت سجع لنسوة وسمته سماع دون ذكر الشجعان بعد
الروي هو الحرف الذي بني عليه القصيدة على ما عرفت وهو الباء في البيت المذكور وقد يستعمل
عليه اللفظ المجازي كالاشهب فانه مجاز عن الابيض دون الحقيقي كالابيض وانما قال يستحق الا بتقي
بينهما على ان الاشهب كالمطوس في اعتبار خصوصية الذات في مفهومه لان الشهب هذه الاشيان
او بدنا كما ان الافطس يعتبر للانف لا لانه يريد تفسير الاخوان ويمكن ان يقال الاشهب
تجريد للاستعارة ولا مجاز فيه والاستشهاد انما هو في الوبوب لانه عبارة عن قطيع البقر
الوحش واستعير للنسوة وشمل على حرف الروي ولو قيل بدله النسوة لم يشتمل عليه
والمجاز قد لا يشتق منه اي يفقد المعنى لجريان الحكم لان المجاز قد يشتق منه كما في
الاستعارة التبعية في الافعال والاسماء المتصلة بها وقد لا يشتق كالامر بمعنى الفعل الذي هو
المصدر لا يقال امر بمعنى فعل ولا المامور بمعنى المفعول والمجاز يحب فيه الوضعان

اذ يجب فيه اعتبار العلاقة اتفاقا وتعين اللفظ لما فيه العلاقة هو وضعه النوعي وهو المراد
بقوله فيما سبق والذي اتفق عليه اصحابنا والواضع في الوضع اليه وهو مستغن عن
الغلط لان اللفظ المشترك عند خفاء القرينة لا يحمل على شي من معانيه على ما هو مختار المصنف
فكان مستغنيا عن الحمل على معنى ربما لم يكن مرادا الذي هو غلط وكان مستغنيا عن الغلط بخلاف
المجاز فانه عند خفائها يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي وهو غير مراد وغلط فيكون محتاجا الى الغلط
ثم نقول بعد المعارضة والترجيح معا فوائد المجاز لما كانت مشتركة بينهما لم يصلح للترجيح وبعد
المجاز زائدة على مفاسد الاشتراك بعواصد فكان الاشتراك راجحا اذا اقتضى المقام
الاجمال المشترك مجمل عند عدم القرينة او صفا بها هي جميع معانيه بخلاف المجاز فانه يحمل على
المعنى الحقيقي والاجمال فيه والمشترك لما كان له معان متعددة ووجدت قرينة منافية لمعنى
الحقيقي فيكون مجملا بالنسبة الى معانيه المجازية وانما ذكر هذا القيد لانه شرط في البلاغة
كما يعني في التجانس فان العين يطلق على الباصرة حقيقة والتجانس يطلق عليها مجازا وقال اما
تجانس الجنس المشترك لا نظائر له ما ارتتم فيها الله اوفق للطبع اي التعلق في المجاز
كالتحقيق اذا استعرض لامر غير ملائم للطبع او لعوته في المشترك كالعين وذكر الا وفقية لا تغني
عن ذكر الابلغية كما مر ذكر التوصل اي مثل الابلغية وغيرها التوصل الى انواع البديع
المذكورة او الاضافة فيها معنى العهد لانه مما اشترك فيه المجاز والمشترك اذ قد يصلح المشترك
للسجع كما يكون مع العين دون المجاز كالتجانس معه وكذا المقابلة كما ذكر في التراوف من قوله
خيا ضر من خيارهم والمطابقة كقولك كلما ضربت حرسي سوطا ضرب عدوا ولو قلت في الجزاء
طار لم يكن طابق بين الشرط والجزاء وقيل هو كقولك كلما ضربه اضرب في الارض مهلا ولو
قلت مشى لم يكن طابق وليس فيه بيان وجود المطابقة في المشترك دون المجاز وكذا المجانسة
والدوية ومثالهما ظاهر التوصيه والايهام اي قد يحصل التوصل الى الانواع المذكورة
للبديع بالمشترك ايضا كما ان التوصل الى غيرها من التوجيه والايهام يحصل بها والتوجيه ذكر ذي
وجهين كما تقول لدام الاشمل فلان اي جمعه او تفرقه فانه يحتمل الدعاء له وعليه والمجاز
ايضا قد يكون ذا وجهين بالنسبة الى معنيين مجازيين متساويين عند وجود القرينة الملغية للمعنى الحقيقي
والايهام ذكر لفظ له استعمالان وارادة معنى الابعد كقوله كلما بم طرا على الديم بعدما
حلفت عليهم بالطعن ملابسا ولو قال على الكلول اي الغمود لم يكن ايهام ويكثر المعنى هذا على الغدر
تفرعه على التوجيه ظاهر ودليله قوله لمشترك فيها اي لم يكن من قوله ابلغ ابتدائه بل بيانه وجب ان
يقول لمشترك فيه بتذكير الضمير لانه عائد الى ما ومعناه كونه ابلغ ولا تانيث فيه فلا يجوز تانيث الضمير
وانما قال فيها على انها ابتدائية اي ما ذكر مستند بامور انه ابلغ الى آخره الوجوه المشترك فيها فانث الضمير
ما لكونها في معنى الجمع قال في الرد وكلام كلهم يدل على ان النسخة الواقعة المشترك فيها بضمير التثنية وكل

الشعر اذا لم يكن مرادا بالعفو عنه فلا يوصف بشيء ... (هامش)

بعض من تبعه هذا الكلف من التشابه و تعرض عنه لانه في جميع النيح مشترك فيهما بمعنى انه مشترك بينهما وقيل انه
مشترك فيه بل مشترك و الحق ان الرواية عن جميع النيح لا يصح الا بعزاوة جمعها او منه ولهذا ومن البين عدم
امكان ذلك مع تكثرها و انتشارها في اقطار البلاد و لا شك ان مثل الحال مشترك بين زيد وعمرو واقل
من نحو الحال مشترك فيه لزيد وعمرو ثم ذكره لم يلحق الا به   ثم ذكر المحشي اي ذكر في فوائد المجاز المطلقة
ولم يعارض هذا الوجه بل انما عورض بما بعده من المفسدة الى آخر الوجوه. وهذا الوجه راجع على جميع ما ذكره
في ترجيح المشترك وبيانه موقوف على تعيين المظنة و المئنة و سواء علة الحكم ان كانت مؤثرة فيه بالذات
تسمى حكمة كوطي الزوج لوجوب المهر و نقض الصوم وان لم تكن مؤثرة فيه بالذات بل كانت مما اشتمل عليها
كالخلوة معها وتعتبر تسمى مظنة وربما يطلق على الاول ايضا لان النظر فيه موجب لتحقق الحكم اذا عرفت
هذا فنقول جميع ما ذكر في ترجيح المشترك انما يعتبر غلبته للرجحان لكونه مظنة عليه المشترك لانه من المؤثر
في الرجحان بالذات فيكون الغلبة مئنة للرجحان والوجوه المذكورة مظنة لها ومن تتبع كلام العرب
علم ان المجاز فيه اغلب واكثر من المشترك حتى ظن بعض الائمة ان اكثر اللغة مجاز فالمشترك لو صلح لحكم المظنة
وهو ما ذكر من الوجوه في ترجيحه دون المئنة وهي الاغلبية والمجاز يوجد فيه المئنة وان فرض عدم المظنة فيه
وتحقق المظنة في المشترك مع الجزم بانتفاء المئنة لا يستلزم رجحانه كما ان الخلوة مع تحقق انتفاء الوطي لا توجب
المهر على القول الجديد والقبلة مع انتفاء تحقق الوطي لا تفسد الصوم وقد اشار النبي صلى الله عليه وسلم الى هذا حين
سأله عمر رضي الله عنه عن قبلة الصائم هل تفسد صومه بقوله ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان ذلك
يفسد الصوم وتحقق المئنة في المجاز وان فرض انتفاء المظنة فيه موجب لرجحانه كما ان وطي الصائم
مفسد لصومه وان لم ينعقد فيكون المجاز راجحا على المشترك   الحقيقة الشرعية قد علم تفسير الحقيقة
الشرعية فيما مر وهو اللفظ المستعمل في وضع اول للشرع اي بسبب ملاحظة وضع وهذا المقام من مزال
الاقدام فلنحرر الكلام لئلا تزل عن المرام فنقول اختلف في الفاظ جرت على السنة ائمة لم يعهد في
اللغة كالصلوة لعبادة مخصوصة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم وقد كانت في اللغة للدعاء واخواتها فاوجب
ذلك فقال القاضي اريد بها حقائقها اللغوية ولم تنقل عن معانيها بل الزيادات شروط لاعتبارها
شرعا فاذا قال صل فانما يفهم وجوب الركوع والسجود وغيرهما من الزيادات لكونها شروطا شرعية
للدعاء ومقدمة للواجب لا لانها اركان للصلوة ولهذا قيل يسقطها ان لم تكن مقدورة فتكون
حقائق لغوية ولا تكون فيها نقل وقال اريد بها المجموع وتعلق الله بمجموع المناسبة لا بالوضع
لان الوضع الثاني خلاف الاصل فلا يثبت الا بدليل وقال طوائف من الفقهاء انها اقرت
وزيد في معناها في الشرع ووضعها للمجموع وذلك لان حملة الشريعة مجمعون على ان الركوع و
السجود من اركان الصلوة فتكون حقائق شرعية في المعاني التي تعبر بها شرعا وهذا مختار المحشي
وان حاصل انها مقررة في معانيها اللغوية لكن زيد عليها شيء اما بالشرطية وهو المذهب الاول واما
بالجزئية بالشرطية بلا وضعها للمجموع وهو المذهب الثاني او مع وضعها له وهو المذهب الثالث

في الشرع صح

وقالت المعتزلة من حقائق شرعية فيما اريد بها شرعا لكن جميعها ليست مقررة في المعاني اللغوية
لان الاسماء الدينية منقولة شرعا عن معانيها اللغوية ووضعت لا لمناسبة بينهما على ما صرح
به في استدلالهم بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون حيث انه اثبت الايمان
مع الشرك والتصديق بوحدانيته الذي لا يجامع الشرك فيكون عبارة عما لا يناسب التصديق وصرح
به الاستاذ في بيان استدلالهم على ثبوت الدينية من ان الايمان لغة التصديق وشرعا
العبادات ولا مناسبة مصححة للتجوز بينهما واما غير الدينية فنقلت عن معانيها
اللغوية ووضعت لما بينه وبين معانيها لغة مناسبة لان المناسبة بينهما ظاهرة لا يمكن
دفعه و الالفاظ المستعملة في الشرع عندهم ثلثة احدها الدينية وهي ما لا يعرف اهل اللغة
لفظه او معناه او كليهما لانها لما وضعت شرعا لا لمناسبة بينه وبين معانيها اللغوية
لم يكن لاهل اللغة معرفة بها من حيث الوضع الاول ولا الوضع الثاني وكلام الامام الرازي
مشعر بان هذا تعريف للحقيقة الشرعية مطلقا وكانه اراد وضعها لما لم يعتبر المناسبة فيه
وان دوجوب من الشرع وفعله ان اراد بالتصرف والفعل وضعها لما فممنوع وان اراد
استعمالها ابا ما فلا يجدي   في المعاني اللغوية هذا احد قولي القاضي على ما صرح به قال
الامام واما القاضي فاستمر على ج فقال الصلوة الدعاء والمسمى بها في الشرع
وهو الدعاء لكن انما يعتبر عند وقوع افعال واحوال وطرد ذلك في الالفاظ التي فيها الكلام
الثاني قولهم لا يلزم هذا اشارة الى ثاني قولي القاضي وهو انها اقرت على معانيها
اللغوية وزيد فيها واستعمل اللفظ في المجموع للمناسبة تجوزا لا وضعا   ثم اشتهر
فافاد بغير قرينة فذاك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع بل ذاك معنى الحقيقة العرفية لاهل الشرع
هذه المعاني تفهم من غير قرينة ان اراد فهمها منها في كلام الشارع فعين النزاع وان
اراد فهمها منها في كلام المتشرعة   لما في كلامه من نظر اشارة الى ما ذكرنا من الممنوع
بالتزويد بالقرائن الثاني الاول للاستعانة والثاني للمصاحبة كما في الاطفال فانه اذا
ردد اللفظ وكرر يحفظون ويفهمون معناه بالقرينة   حقائق شرعية مجازات لغوية
هذا اشارة الى ما ذهب اليه الفقهاء من انها اقرت على معانيها اللغوية ولم تخرج عنها بالكلية
بل زيد فيها ووضعت بازاء المجموع   سلمنا لكن لا نم ان القران كلها عربية
واما انزلناه الضمير فيه ليس للقران هذا منع لمقدمة الدليل توضيحه ان قوله انا انزلناه
قرانا عربيا انما يدل على مطلوبكم وهو كون القران كله عربيا لو كان الضمير فيه للكل وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يعود الى بعضه قوله وقد يطلق جملة حالية ضمت الى المنع وقد تم بقوله بل للبعض
لدفع ما يستدل به على اثبات المقدمة الممنوعة وهو ان الدليل على ان الضمير عائد الى الكل

ان القران لا يطلق بالاشتراك الا على كله وتوجيهه ان دليلكم وان دل على انه لا يطلق الا على
كله فعندنا ما يدل على خلافه وهو اجماع الفقهاء على انه لو حلف واحد لا يقرأ القران على الجنب
فقرأ عليه بعضه حنث ولا يعارض لما صار المانع معارضا انتقل منصب المانع من
المعارضة والمناقضة وغيرها الى المستدل فعارض دليل المانع وتوجيهه انكم وان ابديتم دليلا
على ان القران يطلق على البعض لكن عندنا ما ينفيه وهو ان مثل الاية والسورة مما هو
بعضه يصدق عليه انه بعض القران واذا صدق عليه ذلك لا يصدق عليه القران لعدم صدق
اسم الكل على جزئه كما لا يصدق زيد على يده واسه اذا لم تتوافق اجزاء الحقيقة كالمائة والخمسين فان
لكل جزء منه من العدد حقيقة مخالفة لما سواها والرغيف فان حقيقتها ليست بعض الجزء بل
الهيئة معتبرة في حقيقتها وهي مفقودة في بعضها اما اذا اتفقت الحقيقة كالماء والزيت
فعدم صدق اسم الكل على جزئه ممنوع فيما نحن فيه ولم يتعرض له المصنف لظهور اندفاعه
بان الاشتراك خلاف الاصل وقد يمنع بمنع ما هو اقوى منه هذا توجيه كلام الامدي
وغيره انه من المعارضة فقوله العبادات اسم المخصوصة اراد به الواجبات كما هو مذهب
الجبائي ولا منافاة مصحح للتجوز اشارة الى ما ذهب اليه الجبائيان من ان
الاسماء الشرعية خرجت عن موضوعاتها اللغوية بالكلية ووضعت لما لا يعرفه اهل اللغة
اما ان التصديق من اسباب العبادة ولوازمها فان اريد انه سبب لحصولها فممنوع
وان اريد انه سبب لقبولها فمسلم فلا يدل على انه يصح اطلاق المؤمن على من يؤدي
الواجبات والايمان في العبادات هو الايمان فان قيل النزاع باق
مع القول بموجب هذا الدليل لانه لا يفضي الى المطلوب وهو ان الايمان العبادات قلت
قد مر ان الدليل قد يقوم على ثبوت شيء والمطلوب عكسه وعلى نحو طريق العكس علم ان صدق
قولنا العبادات الايمان مستلزم لصدق قولنا الايمان العبادات بما علم من بيان
الاشكال ان القياس المذكور ينتجه ملزوم المدعى وذلك للمذكور من العبادات
بيانه ان وضع ذلك للاشارة الى المفرد المذكر البعيد فلا يكون اشارة الى ايتاء الزكوة
وحده لقربه ولا مع اقام الصلوة لعدم افراده ما ولا الى المجموع لانه قريب ولا اعتداد
ببعد طرفه الاول فانه اذا انتهت قراءة سورة طويلة واريد اشارة اليها يؤتى باسم
الاشارة للقريب فيكون اشارة الى العبادات لان ليعبدوا في معنى ولك المصدر المضاف
الى الضمير لكونه منصوبا بان المصدرية المقدرة بعد لام كي والمصدر المضاف الى المعرفة
يفيد العموم فيكون ليعبدوا في معنى عباداتهم وذكر اسم الاشارة لاعتبار لفظ ان
يعبدوا وعلى هذا يكون قوله ويقيموا الصلوة وقوله الزكوة من عطف الخاص على العام

لنزيادة الاهتمام كما في قوله تنزل الملائكة والروح فيها فقد تعلق الامر الذي هو للوجوب
بها فيكون معنى قوله فقوله وذلك دين القيمة جميع العبادات الواجبات دين الملة المستقيمة
ولولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء بيانه ان عموم منهما يقتضي تقديره موصوف
او مستثنى منه وهو هنا وما كان المراد بيت من المسلمين اهل البيت لكونه مستثنى بالتمييز
كان بالبيت المقدر ايضا اهل البيت ليكون المستثنى من جنس المستثنى منه اذ الاطلاق الاستثناء
الكذب لوضوح ان في بيوت المشركين فيها بل مقدرا بالمؤمنين لقرينة سبق ذكرهم فيكون التقدير
فما وجدنا فيها من المؤمنين اي اهل بيت هم المؤمنون غير بيت من المسلمين اي الا اهل بيت
هم المسلمون فيكون استثناء المسلمين من المؤمنين وحينئذ يلزم ان يكونا متحدين ليكون الاستثناء
متصلا والا يلزم ان يوجد في اهل بيت المؤمنين غير اهل بيت المسلمين وهو خلاف النص
او لوط وقد يثبت اتى بالواو ليدل على ان المعارضة لدليل المدعى هو المذكور من قوله تعالى
الى قوله فيقتلوا مع انضمام هذا اليه وهو وقد يثبت ان الاسلام العبادات فيلزم بطلان
كون الايمان العبادات في حقهم اي في حق قطاع الطريق لانهم المراد بالمحاربين في قوله
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او
تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة
عذاب في معرض التصديق عرفا فلا يرد ان هذا حكاية كلام الابرار ولا يمتنع الكذب
عليهم وغيرهم من اسباب دخول النار هذا بناء على ان الصحابة كلهم عدول على ما عليه الاصحاب
ولهذا لعنت هو اسليم وفاقا اي سلمنا تناوله لغير الصحابة ايضا لكنه ليس عطفا على النبي لعلوم
عدم اخزائهم بل مبتدأ وقوله نورهم يسعى الجملة خبر ولا دلالة على ان المؤمن لا يخزى لا تعالى
لا في بدنه ح في الاخبار لعدم اخزاء النبي لانا نقول العلم بعدم اخزائه انما حصل من النص
عند المصنف فيكون فيد فائدة على ان له فوائد غير العلم بمضمون الجملة وهو حقيقة المجاز اي
فهم المعنى بواسطة القرينة هو المجاز لا غير لانه لو كان هذا حقيقة المجاز لزم كون المشترك مجازا
لتوقف الفهم منه على القرينة الا انا نقول القرينة في المشترك ليست لفهم المراد بل لدفع ما يفاوت
لان المشترك اذا اطلق فهم جميع معانيه لكن لا بعين المراد بخلاف المجاز اذ قد يختفي بدل
على ان الملازمة جزئية وهو يقتضي لو انه للاهمال فيكون الشرطية في قوة الجزئية لبس
كمثله اي موجود الا ان الذي هو لا شرف له عندنا ويلزم نفي ما علاه بالطريق الاولى ولم يتعرض لرد مسح
المشركين شبهه في شركه المعدوم لله تعالى والمراد مثله بعينه دلالة اي اطلق مثله
واريد مثله فهو لفظ مستعمل في غير وضع اول لانه نقل عن معنى مثل المثل الى معنى المثل فيكون
مجازا وقول القدماء ان المجاز في نحوه باعتبار حكم الكلمة اي اعرابها اذ كان حكم المثل في هذا التركيب
النصب

لكونه خبر ليس ضعيف لانك لو اطلقت ما مثل شي كلمتا فيه مجازا بالزيادة مع ان اعراب الكلمة بحاله
على ان مثله صفة لشي ذكره في الفوائد قال في المنتهى قال بعضهم الكاف ليست زائدة
لان المراد بالآية الكريمة نفي الشبه اي نفي من يشبه ان يكون مثله وهو مثل المثل فاستعمل اللفظ في وضعه
الاول فيكون حقيقة وانما قال ولو لانك لان الشبه كما تقتضي نفي المثل تقتضي نفي مثل المثل ايضا وقوله
اذ يصير المعنى ليس مثل مثله شي هو مشكل بان المراد نفي الشبه نفي مثل المثل لا نفي المثل ليكون معناه
ليس كذاته شي على انه لو كان المراد هذا لكان احدى اداتي التشبيه زائدة لانه اطلقت كلتاهما
واريد معنى احديهما فقط ولا نعني بالمجاز بالزيادة الا هذا واعترض المصنف عليه بانه لو كان المراد
نفي المثل لزم التناقض مع محال لغرابة لزوم التناقض فلان قولك ليس مثل مثل زيد شي ظاهر
في اثبات مثل زيد لان ادوات النفي انما ترفع الحكم الذي بين المسند والمسند اليه وعدم التعرض
لوقوع الحكم بين المسند اليه وما اضيف اليه المسند يشعر ظاهره بان الوجود ثابت لمثل زيد عمرو كـ
والا فلت ليس مثل زيد شي فهم منه نفي المثل ومثل المثل ايضا واذا كان ظاهرا في اثبات مثله كان
زيد مثل مثله اي نفسه لانه لو كان عمرو مثل زيد كان زيد مثل مثله نفسه لان المماثلة تكون من الجانبين
فيلزم ان يكون قولك ليس مثل مثل زيد شي اذا اريد به نفي مثل المثل مفيدا لنفي مثل المثل ولا ثبات
وهو تناقض واما لزوم المحال فلانه يلزم على هذا اثبات مثل الصانع ونفي ذاته تعالى عن ذلك
لانه لو كان لذاته مثل كان ذاته مثل مثله وانما قال مع ظهور اثبات مثله لان عدم التعرض
لنفي الحكم بين المسند اليه وما اضيف اليه المسند لا يدل على ثبوت الحكم بينهما قطعا لجواز انتفاء الحكم عنده
راسا وعن لكنه الاعلام نفي الحكم بين المسند اليه والمسند فقط الا ان الظاهر ان هذا الحكم ثابت عند
القائل ولذلك لم يتعرض وقد تعالى هذا جواب عما اوله المصنف وبيانه ان قوله تعالى
ليس كمثله شي لو كان لنفي الشبه اي لنفي مثل المثل لم يلزم التناقض لان نفي مثل المثل انما هو نفي المثل
اي يلصق به ويستلزم له لانه لو لم يكن مستلزما ملصقا به لجاز اثبات المثل مع نفي مثل المثل لكنه
ممتنع لان ثبوت المثل مستلزم لثبوت مثل المثل لان عمرا لو كان مثلا لزيد كان زيد مثل مثل نفسه
لان المماثلة من الجانبين ولو كان ثبوت المثل مستلزما لثبوت مثل المثل فلو ثبت المثل مع انتفاء
مثل المثل لزم ثبوته مع ثبوت مثل المثل ومع انتفائه فيلزم التناقض فعلم ان هذا الكلام تصريح
بنفي التشبيه اي نفي مثل المثل مستلزم لنفي الشريك اي المثل من غير لزوم التناقض انه ظاهر
في اثبات مثله ممنوع لان نفي المضاف عن المسند اليه انما يكون ظاهرا في اثبات المضاف اليه
اذا لم يوجد قاطع بخلافه كما تقول مثل ابن زيد شي اما لو وجد قاطع يدل على نفي المضاف اليه
عن المسند كما في مثالنا فينتفي الظاهر ولا يبعد اشارة الى جواب اخر وهو انها منع للزوم
التناقض وبيان انه مستلزم لنفي المثل بوجه اخر وذلك لان مثل مثل زيد ثابت لزيد اقل من

ث بهذه المثلية له بنا ما فاعل التشبيه ان المشبه به اقوى فلا يبعد ان يراد بهذا الكلام نفي من يشبه ان
يكون مثله اي نفي مثل المثل ويلزم من هذا نفي المثل لان نفي الادنى مستلزم لنفي الاعلى كما تقول لا يوجد
من يماثل زيدا في ادنى فضائله وهو المثل الحقيقي لان المماثل هو الاشتراك في جميع الصفات النفسية
على ما بين في الكلام قوله والمراد اهل القرية ففيه نقصان اي اطلق واسال القرية واريد سوال اهل
القرية فيكون استعمال اللفظ في غير وضع اول فيكون مجازا ويمكن ان يقال المراد بالقرية اهلها
من باب اطلاق المحل على الحال فلا يكون فيه نقصان لان الاضمار والمجاز متساويان
من قرأت الناقة الجوهري قرأت الشي جمعته وضممت بعضه الى بعض وقولهم ما قرأت هذه الناقة
سلا قط وما قرأت جنينا اي لم تضم رحمها على ولد والسلا جلدة رقيقة يكون فيها الولد من المواشي
قوله واسال القرية حقيقة فانها يمكن بان يخلق الله تعالى الحيوة والادراك وفهم الخطاب
والقدرة على الجواب في القرية لان قدرته شاملة سيما اذا كانت الجواهر متجانسة او ان
الجدار يطلق منه ارادة اي يخلق الله الحيوة والارادة التابعة لها في الجدار ويمكن ان يقال
يخلق الله تعالى الجواب ابتداء في القرية وكذا الارادة في الجدار وانما اتى بالواو ههنا
لان المراد ان كلا من قوليهم ضعيف غير صحيح وعدم صحة الاحد الدائر بينهما يستلزم عدم صحة كل منهما
ولو اتى بالواو لاحتملت المعية ولم يستلزم ان كلا منهما غير صحيح قوله ضعيف لان جواب
القرية وارادة الجدار وان امكنا سيما في زمان النبوة وخرق العادات الا انهما انما
يقعان معجزة للنبي او كرامة للولي وهو قليل بالنسبة الى المتكلم بالمجاز فلا يعدل عن الشائع الكثير
الى النادر القليل الا لقيام دليل يقتضيه وايضا تخصيصهم القرية بالتي كانوا فيها يدل على ان
المراد اهلها من الاحياء المدركين لما جرى بينهم وبين يوسف لا نفس القرية لان جميع الجمادات
متساوية في عدم الادراك وفي انها لو اجابت كان جوابها دالا على صدقهم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها سمي جزاء الاعتداء اعتداء وليس فيه تعد عن
حكم الشرع وكذا جزاء السيئة سيئة وهو حسن لانه لم ينه عنه شرعا والسيئة ما نهي عنه شرعا
كونها استعمل اسم احد الضدين للاخر كما سمي اللديغ سليما اذ الفعل الواقع على وفق الشرع
يضاد الفعل الخارج عنه والحسنة تضاد السيئة او احد المتشابهين صورة للاخر كما سمي صورة
الفرس المنقوشة على الجدار فرسا وقيل لا تجوز في شي من الايتين اما في الاولى فلان
الاعتداء هو هتك حرمة الشي فمعناها كما هتكوا حرمة شي لكم اي حرمة كانت من الحرم او
الشهر الحرام او النفس او المال او العرض فاهتكوا حرمته له على ما يدل على هذا سياق هذه الاية
والحرمات قصاص واما في الثانية فلان السيئة هي ما يسوء من ينزل به وكلها الفعلين
الاولى ومن جزاها سيئة بهذا المعنى وهو اختيار صاحب الكشاف وقال صاحب المنهاج في

اللائق ... [illegible] النوبة
الطبعة ١٣

تعبيره بمعنى اجزاء السنة مشاكلة لانفاك لفظ المثل في الايتين بابى الاستعارة لان مبناها
على تناسى التشبيه الذى هو فرع الاستعارة لا على تناسى كل تشبيه فانك اذا شبهت زيدا بالاسد
في الجراءة واستعرت له اسم جنسه الدال على حقيقته بما يلزمها من الصفات الظاهرة جاز ان يكون
نوعا من افراده. صح لفظى غير لازم لحقيقته كطول معنى ثمتى اريد تشبيه زيد به في هذه الصفة جاز ان
يولى بكلمة التشبيه ويقال رايت اسدا في الحمام مثل الاسد الذى رايناه بالامس في الطول
فالتشبيه الذى بنى الاستعارة عليه هو تشبيه زيد بجنس الاسد والتشبيه الذى اولى هذه الاداة
هو تشبيهه بفرد من افراد الاسد لا بالجنس وههنا كذلك لان جزاء الاعتداء والسنة له مشابهتان بها
من وجهين احدهما في الجنس والالة والمحل والى هذا اشار الفقهاء بقولهم القصاص يجب ان يكون بمثل
ما عوقب به الجانى فان لم يحصل الغرض بواحد منه ذهب وهو مبنى استعارة اسم جنسهما له والثانى
مشابهته لهما من حيث المقدار الذى يختلف في الافراد واولى لفظ المثل لافادة هذه التشبيه
واللفظ اعليه تفريعات واما توهم انه بمنزلة زيد اسد مثله فظاهر البطلان لان طرفى التشبيه
مذكوران فيه بخلاف الايتين بل هو بمنزلة المثال الذى اوردناه. ولا يخفى ان لفظ الاسد فيه مستعار
مكر الله والله يستهزئ بهم قال الامام الرازى المكر ايصال المكروه الى الغير على وجه يخفى
فيه والاستهزاء اظهار الاكرام واخفاء الاهانة فيجوز صدورهما من الله تعالى حقيقة وقوله اتتخذنا
هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين لا يدل على ان كل استهزاء حقيقة ايجعل الله نور السموات
والارض مثل النور معناه الظاهر بنفسه المظهر لغيره لا العرض الذى شانه هذا فيكون اطلاقه على الله تعالى
حقيقة   جعل الاعلام من المعرب المعرب ما استعملته العرب من لغة غيرهم واجروا عليه احكام
كلامهم من دخول اللام والاضافة والاعلام ليست كذلك اذ لم يضعها واضع اللغة بل الاوان و لا
يدخلها اللام ولا الاضافة   اوجها فيه النزاع لان وقوع الاعلام العجمية في القران
مكشوف لا يقع فلا نزاع فيه والنزاع في اسماء الاجناس ونحوها   وثانيا بقوله اى
لو كان المعرب واقعا في القران لكان القران متنوعا بعضه عجمى وبعضه عربى واللازم باطل لقوله
اعجمى وعربى على سبيل الانكار وجوابه اولا منع بطلان اللازم اذ الاية سيقت لانكار كون
المخاطب عربيا والقران عجميا يدل عليه قوله ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته
اعجمى وعربى وثانيا منع بطلانه في بعض المقادير اى لو سلم انه لنفى التنويع ليس لنفيه مطلقا بل
لنفى التنويع على وجه لا يفهمه العرب على ما يدل عليه قولهم لولا فصلت اياته اى بينت والمعرب
الذى استعملته العرب في كلامهم واشتهر استعماله فيهم فيفهمون معناه فلا يلزم نفيه

بحكمه جو

نحو الشذك كمنع ونحو نهد داكهب
والمراة كعبت كنيت فى معند
والرجل نعض بكذا قال ... احدهما اصل له فان المستعملين بالوضع كنهد ونهض لا يرد احدهما الى الاخر فان قيل معرفة
الاصل يتوقف على معرفة الاشتقاق لانه ما لم يعرف كونه مشتقا منه لم يعرف كونه اصلا فيتوقف
عليه فلان يقال ما لم يعرف كونه غير مشتق من الغير لم يعرف ان يكون
مشتقا منه او غير مشتق ... يكون جامدا
لم يعرف كونه اصلا فيتوقف ... في الدور فنظر له
فيما ذكرنا ظهر ان المهمل ... لبنا سابق
وبو انهما ... فلم يثبت احدهما من الاخر لان كلاهما
مستقل بالوضع ...

المشتق منه يدور قلت معرفة الاصل الجزئي تتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئى والذى يتوقف عليه
هو ماهية الاشتقاق والمشتق لا جزئياته وهى لا تتوقف الا على معرفة الاصل الكلى فلا يدور
وسيجيء مثله في تعريف القياس   والمعتبر الحروف الاصلية يشير الى فائدة
تقييد الحروف بالاصول وبيانها انه لو لم يقيدها بالاصول لكان المعتبر في الاشتقاق
موافقة الفرع الاصل في جميع الحروف من الاصلية والزائدة لان الجمع المضاف يفيد العموم
لكن الموافقة في الحروف الزوائد ليست بمعتبرة اتفاقا ولذا عد الاستعجال مشتقا من العجل
والاشتياق من الشوق والاستباق من السبق مع عدم الموافقة بين الفرع والاصل
في الزوائد ومن الناس من قال انه يجب ان يقرأ الاستباق بالسين المهملة والباء
الموحدة ليكون المراد ان الاستباق موافق للاستعجال في حروف الزوائد من الالف والسين والتاء
وفي المعنى مع انه ليس مشتقا منه وان الاشتياق بالشين المعجمة والياء المثناة من تحت
تصحيف وادعى ظهور ما قصده وخفاءه على الاكثرين وانت تعلم انه لو لم يقيد حروفه في
قول المصنف ما وافق اصلا بحروفه الاصول لتناولت الاصول والزوائد ولم تختص
بالحروف الزوائد كما توهم وعلى تقدير الاختصاص لا يصح القول باشتقاق الاشتياق
من الاستعجال لان ضمير حروفه للاصل كما صرح به في المنتهى حيث قال المشتق ما دل على معنى
بحروف اصل الاصول ومعناه بتغيير واعترف هو به فيكون المعنى المشتق ما وافق اصلا
في جميع الحروف الزوائد والاستباق لا يوافق الاستعجال في جميع الزوائد في الاستعجال
لان السين فيه زائد وفي الاستباق اصلية   بان يكون بيان لان الضمير
في قوله ومعناه للاصل كما صرح به في المنتهى وان المراد بالموافقة في المعنى ان يوجد معنى
الاصل بعينه في الفرع سواء زيد عليه في الفرع او لا ولا يخفى اختصاص هذا التوقف
بمذهب البصريين لان معنى الفعل تام به لم يوجد في المصدر   صرح به في المنتهى اى
بخروج المعدل مع العدل من الحد لو زيد فيه بتغيير ما قوله اى في المعنى الجار والمجرور
متعلق بالمحذوف اى بتغيير في المعنى فسر التغيير المطلق بالمقيد   وحمله على تغيير
اللفظ كما في كلام بعض لا يستقيم عرف صاحب المنهاج الاشتقاق بانه رد لفظ الى لفظ
لموافقته في حروفه الاصول ومناسبته في المعنى ثم قال ولابد من تغيير بزيادة او نقصان
حركة او حرف لا يخفى انه ليس من تتمة الحد لانه قد علم المغايرة لفظا بقوله الى اخر اقتضاء
الاخرية المغايرة ومعنى بقوله ومناسبته في المعنى اذ النسبة تقتضي منتسبين بل
ذكر بعدها في تمهيد التقسيم التغير اللفظي الى خمسة عشر فلو حمل ههنا على التغير اللفظي
وكان داخلا في الحد لكان مستدركا لان قوله ما وافق اصلا يقتضي كلمتين يكون
احدهما اصلا والثانية فرعا فيحمل على التغير المعنوى ليستقيم ويخرج مثل المقتل

واما بطريق الكوفيين فلا

اصله التوقف

مع الفعل قوله والا كان مترادفا اي وان لم يفسر الغير بالغير في المعنى كان
المشتق مرادفا للمشتق منه في الجملة بجواز اتحادهما في المعنى في بعض الصور وقد علم
معايرتهما لفظا بقوله ما وافق اصلا والتغاير ان لفظا المتحدان معنى يسميان مرادفين
لا مشتقا ومشتقا منه وفيه ايماء الى بطلان تعريف المشتق بدون هذا القيد
ولذلك لم يجعله اي لاجل ما ذكرنا من ان حمله على تغير اللفظ لا يستقيم ههنا للاستدراك
لم يجعل هذا القيد من ذكره وهو صاحب المنهاج قيدا في الحد الذي ذكره لانه لو جعله من تمام
حده لزم الاستدراك سواء اريد به التغير اللفظي او المعنوي على ما بينا بل ذكره بعد تمام
حده تمهيدا للقسمة وبيان وجه سوق الكلام ههنا انه بين اولا ان قوله بتغير ما اريد به التغير
المعنوي لتضمنه امرا مطلوبا وهو اخراج مثل الفعل مع القتل لا التغير اللفظي كما في كلام
غيره لتضمنه محذورا ثم استدل على ان الاخراج المذكور مطلوب لئلا يدخل المترادف في
تعريف المشتق ثم على ان الاستدراك المذكور محذور بانه لم يجعل هذا القيد من تتمة الحد
صاحب المنهاج حذرا من الاستدراك فذكره بعد تمامه فلاحظ في النشر ترتيب اللف
كما في قوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله فان قيل بماذا
يتميز المعدول من المشتق قلنا بان المعدول يراد به صيغة المعدول عنه اما مع نقصان
معناه كما في اخر وسحر معدولين من الاخر والسحر معرفين واما بدونه كما في ثلث ونحو ذلك
بهذا قولهم ان منع صرف ثلاث لتكرر العدل فيه والمشتق لا يراد به صيغة المشتق منه
يرتقي الى خمسة عشر لان وجوه التغير اللفظي اربعة كما ذكره فان احدث احادا يحصل اربعة
اقسام وان احدث ثنائيا اي يوجد الاول مع كل ولعدم الثلثة الباقية والثاني مع كل من
الباقيين والثالث مع الرابع يحصل ستة وان احدث ثلاثيا بان يوجد
الاول مع الثاني والثالث او مع الثالث والرابع او مع الثالث والرابع او يوجد الثلثة
الباقية بدونه او يقول بحذف كل ولعدم الاربعة يحصل اربع وان احدث رباعيا
يحصل واحد والمجموع خمسة عشر قوله الموافقة قد بين معناها فيما سبق قوله مع الترتيب
فلا يكون جبذ مشتقا من الجذب بالاشتقاق الاصولي الا بالاشتقاق الاكبر قوله او المناسبة اما بحسب
المخرج نحو الثلب والثلم فان الباء والميم من مخرج الشفة واما بحسب الصفة نحو الرجم و
الرقم فان الجيم والقاف من الحروف الشديدة ونحو قال صاحب
المفتاح يسمى الاول بالصغير والثاني بالكبير والثالث كان شيخنا الجامي يسميه بالاكبر ولما
كان الغرض من ذكر اساميها ههنا الوقوف على ان الاول اقل افرادا من الثاني والثالث
من الثالث لا افادة ذواتها وكلا الاصطلاحين هو قف على ذلك لم يضر اختلافهما على
ان تسمية الثالث بالاكبر استحدثها الجامي ولكل ان يصطلح على ما شاء والله اعلم

الثلب بالكسر ... الثلم ... والسيف ...

وفي الاخرين مناسبة اي مناسبة في المعنى وهي اعم من الموافقة
مثلا ول نحو جذب مع الجبذ فينبغي ان يكون مراده وقد بين ان الموافقة
لا تجب في الاخيرين بل وجوبها يختص بالاشتقاق الاصغر ولما اعتبرها المصنف في
التعريف علم ان مراده بالاشتقاق الذي يعم المشتق الاشتقاق الاصغر لا الاخران
والا لم يكن جامعا فينبغي ان يكون قيد الترتيب ايضا مرادا فيه ليكون مانعا من دخول
نحو جبذ مع الجذب فيه فانه لا يعد من الاشتقاق الاصغر وفاقا وكانه عول في اضمار
هذا القيد على ما سيجيء من الامثلة التي بحث عنها فانه لم يحك الا ما فيه موافقة لاصله مع الترتيب
في الحروف الاصول ان يجد بين اللفظين تناسبا المراد بالتناسب في
التركيب ان يكون بينهما اتحاد في بعض حروف الاصول سواء كان مع الاتفاق في الباقي
او الاختلاف بزيادة او نقصان حرف وحركة لتعدد اللفظان او كان مع الاختلاف
في الباقي والاتحاد في الجنس فيتناول الاشتقاقات الثلثة وبالتناسب في المعنى ان يكون
معنى احد اللفظين يوجد في معنى اللفظ الاخر اما مع زيادة او نقصان كما في البصريين
والكوفيين فان قيل هذا التعريف منطبق على تعريف الاشتقاق بحسب العلم والعمل
فلم خصه بالعلمي قلنا المراد بالرد الحكم بان احدهما ماخوذ من الاخر وهو من قبيل
العلم لا العمل وانما ذكر هذا القيد لان معرفة التناسب بدونه ليس علم الاشتقاق
لحصولها لكل من نظر في التراكيب ولو اديبا مع انه لا يوصف بكونه عالما بالاشتقاق
وانت تعلم اي يمكنك بهذا اخذ حد الاشتقاق باعتبار العلم والعمل من حد
المصنف للمشتق فحده علما هو ان يجد اللفظ موافقا للاصل بحروفه الاصول ومعناه
ولم يحتج ههنا الى ذكر الرد لان ذكر الاصل يغني عنه اذ الاصالة والفرعية لا تتصور ان
بدون الرد وحده عملا هو ان ياخذ من الاصل ما يوافقه في حروفه الاصول ومعناه
والمشتق قد يطرد كاسماء الفاعلين على صيغة الفعل لفظا ول اسم المفعول
ايضا على الغالب وليس المراد باطراد اسم الفاعل ان كل اسم فاعل كذلك والا انتقض
بالفاضل لانه غير مطرد عند المصنف والصحيح استعماله في كل ما قام به المشتق منه
وضعا وان امتنع للشرع او غيره للنقض المذكور بل المراد به انه قد يطرد اي يستعمل
في كل ذات تقوم به معنى المشتق منه على سبيل الحدوث كما ان المراد باطراد الصفة
المشبهة جواز استعمالها في كل ما قام به معنى المشتق منه على سبيل الثبوت لا صح استعمالها
فيه وضعا وان امتنع لغيره والا انتقض بالرحمن والسخي على تقدير كونه صفة مشبهة
وحقيقة المشتق يحصل لي يوجد في مسماه معنى الاصل اي المشتق منه فان كحي

ق

في اعتبار وجوده في مسمى المشتق حيث دخوله فيه مع نسبته مخصوصة بينه وبين الجزء الاخر
كالقيام في اسم الفاعل والوقوع في اسم المفعول والحصول فيه في اسمي الزمان والمكان و
على هذا فهو مما يطرد ويصح اطلاقه على كل ما وجد فيه معنى المشتق منه بالنسبة المذكورة مع الجزء
الاخير لكونه موضوعا لمعنى كلي مركب منهما يحمل على كل واحد من جزئياته فهو هو ويندرج في هذا الافعال
والمصادر المزيد فيها والاسماء المتصلة بالافعال واسماء الزمان والمكان والالة وان كان
اعتبار وجوده فيه لا من حيث دخوله فيه بل من حيث عروضه لمسماه وكونه مصححا للتسمية بذلك المشتق
فهو مما ليس بمطرد فيما وجد فيه معنى الاصل كالقارورة فانها وضعت للظرف الزجاجي بسبب
التسمية عروض استقرار المائع له مع تمام مسماه هو الظرف الزجاجي فلا يجوز اطلاقها بهذا الوضع
على ظرف غير زجاجي مما يستقر فيه المائع كالنحاسية فيمتنع انها تطرد في افراد القوارير التي
هي جزئيات لمفهوم الكلي وبهذا تم الفرق بين المطرد وغيره وبان سببهما وحاصله ان معنى الاصل
في القسم الاول داخل في مسماه ومصحح لاطلاق المشتق على كل ما وجد هو فيه لكونه من جزئيات ما وضع
المشتق بازائه وفي الثاني خارج عن مسماه ومصحح لوضع المشتق لكل ما وجد هو فيه اي لو وضع له
لكان صحيحا لا لاطلاقه على كل ما وجد هو فيه اذ لا يصح الاطلاق بدون الوضع ولا يلزم من وجود مصحح
الوضع وجوده اذ الامكان لا يقتضي الوجود وقوله والمراد ذات ما اشارة الى فرق اخر بينهما
والمراد بالذات ما وضع المشتق له ويقيد بمعنى المشتق منه وهو الذي يعبر عنه بالغير اي غير معنى الاصل
في حاصل الفرق والباء في باعتبار بمعنى مع اي المشتق قد يكون موضوعا لذات مبهمة مع اعتبار
نسبته لمعنى الاصل اليها اما بالصدور او الوقوع او غيرهما فهذا هو المطرد يصح استعماله في كل ذات لاجل
كونه من جزئيات معناه كالاحمر يطلق على زيد لحمرته وقد يكون موضوعا لذات مخصوصة فقط يوجد فيها
معنى الاصل ووجوده فيها ليس داخلا في مسماه كالقارورة سمي الظرف الزجاجي بها لاستقرار
المائع فيها وهذا لا يطرد استعماله فيما يوجد فيه معنى الاصل ولا يطلق على الخابية لكن يطرد فيما
يندرج تحت الذات المخصوصة وحاصله ان الذات في الاول مبهمة ومعنى الاصل داخل في مسماه
والذات في الثاني مخصوصة معينة ومعنى الاصل غير داخل في مسماه واعلم ان الدبران والعيوق
والسماك قد عدها صاحب المفصل من الصفات الغالبة لانها من اسماء الفاعلين الموضوعة لذات
مبهمة مع اعتبار نسبة معنى المشتق منه اليها بالقيام فكذلك ان الدبران اسم فاعل للمبالغة من
الدبور على وزن فعلان كالعدوان بمعنى شديد العدو ومنه ذئب عدوان يعدو على الناس
والعيوق فيعول اسم فاعل للمبالغة من العوق وهو المنع كالقيوم والسماك فعال اسم فاعل
للمبالغة من السموك وهو الارتفاع كالنفاث لمن ينفث عن غوامض العلوم اي يبحث عنها فكانت مما
يصح ان يستعمل في كل ما يوصف بالدبور والمنع والارتفاع نظرا الى الموضع الكلي لكنها غلبت

على الكواكب المخصوصة من بين ما يوصف بهذه الاوصاف ودخول اللام فيها لازم مع كونها
اعلاما لكونها غلبت مع اللام كما في الصعق وقال المصنف في شرحه انها ليست صفات
بل هي اسماء موضوعة للكواكب المخصوصة مع اللام ووجود معنى الاصل فيها ليس بداخل في مسماها
بل مرجح لتسميتها بهذه الاسماء خاصة من بين الاسماء وهذا هو الوجه الذي ذكره الاستاذ في كون
الفاضل والسمح مطردين فيما وضعا له واختاره سيبويه في جدل للطائر ونحوه وحكم بصرفه
وحاصل الفرق بين سمية الغير كان اصل تسميته غير معنى الاصل بحذف المضاف اليه و
عوض اللام منه وضمير وجوده عائدا الى المضاف اليه المحذوف كما في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة قال صاحب الكشاف كان اصله اسماء المسميات فحذف
المسميات وعوض اللام منها والضمير المنصوب في عرضهم عائد اليها والباء في بوجوده بمعنى
مع لانه قد يكون لقوله ذات ما باعتبار نسبته اليها وقد عرفت ان الباء في باعتبار بمعنى مع اي
قد يسمى غير معنى الاصل بالمشتق لوجود ذلك المعنى في الغير بسببه من غير ان يكون داخلا فيه كما
اذا سمي شخص بعين باحمر لحمرته وقد يسمى الغير مع وجود معنى الاصل خارج عن مسمى الاول اعني
احمر علما داخل في الثاني وهو احمر وصفا اولها مجاز مطلقا باتفاق مطلقا
قال ابو حنيفة رحمه الله بالاول واختاره عبد القاهر والشافعي رحمه الله بالثاني و
هي على هذا الخلاف مسائل منها ان المتبايعين في قوله عليه الصلوة والسلام المتبايعان بالخيار
ما لم يتفرقا هل يتناول من صدر البيع عنه وانقضى ام لا فعند الشافعي يتناول حقيقة
ولهذا اثبت خيار المجلس بعد انعقاد البيع الى ان يتفرقا بالابدان وعند ابي حنيفة لا يتناول و
لهذا لم يثبت خيار المجلس بعد الفراغ منها واثبت الخيار ما لم يتفرقا بالاقوال اي ما لم يتفرقا
عن الايجاب والقبول ومنها ان الصاحب في قوله عليه الصلوة والسلام اذا افلس الرجل او مات
فصاحب المتاع احق بالمتاع هل يتناول حقيقة من كان مالك المتاع وعامل مع المفلس ام لا فعند
الشافعي يتناول حقيقة ويرجح صاحب المفلس في المعاوضة المحضة لا حال الحجر بالعلم الى متاعه على
الغير وكذا اذا مات المشتري مفلسا لو كان المشتق حقيقة بان الاستدلال على
المذهب الاول ان المدعى ان الضارب مثلا مطلقا بلا قيد مجاز فيمن فرغ عن الضرب ولم يتصف
به في الحال اذ لو كان حقيقة فيه لما صح نفيه مطلقا عنه واللازم باطل اما الملازمة فلان صح نفي المعنى
الحقيقي مطلقا عن المورد في نفس الامر من خواص المجاز واما بطلان اللازم فلانه يصح ان يقال
انه ليس بضارب في الحال لكونه صادقا ومطابقا للواقع لانتفاء اتصافه بالضرب في الحال
في نفس الامر وكون بعضه وهو انه ضارب في الحال واذا صح هذا صح ان يقال انه ليس بضارب
مطلقا لان النفي المقيد بالحال اخص من النفي المطلق ومستلزم له وكلما صح الملزوم صح اللازم واعترض

على هذا الاستدلال قاضيان صاحب التحصيل وصاحب المنهاج اما صاحب التحصيل
فقال اولا لا نم ان ليس بضارب في الحال اخص من ليس بضارب مطلقا واسنده بانه انما يكون
اخص منه لو كان في الحال ضدا للنفي وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ضد الضارب حتى يكون
ضارب في الحال اخص من ضارب مطلقا لان الموجبة الوقتية اخص من الموجبة المطلقة والمنفي
في قولنا ليس بضارب في الحال هو الضارب في الحال وفي قولنا ليس بضارب هو الضارب
مطلقا وسلب الاخص اعم من سلب الاعم فيكون ليس بضارب في الحال اعم من ليس بضارب مطلقا
ولحل هذا الاعتراض اشار المصنف بقوله واجيب بان النفي الاخص فلا يستلزم نفي الاعم
وبانا سلمنا استلزامه لكن لا يلزم من صدق انه ليس بضارب مطلقا كذب انه ضارب مطلقا
لان المطلقتين لا يتناقضان ويكذب اهل العرف احدهما بالاخر لا يدل على انهما متناقضان لان
المطلقة اعم من الوقتية واستعمالهم احدهما لتكذيب الاخر لاجل تواطؤ المخاطبين على ارادتهما بالمطلقة
الوقتية نحو من باب اطلاق العام على الخاص واستعمالهم في هذا المقام قرينة لذلك لا لاجل
كون ضارب ليس حقيقة فيمن انقضى ضربه وثالثا انه معارض بانه يصدق في الحال على من انقضى ضربه
انه ضارب في الماضي وهو اخص من انه ضارب مطلقا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون ضارب
حقيقة في الماضي ولما كان الاخيران ظاهري الاندفاع من تحديد المصنف لم يتعرض في الشرح
لدفعهما بل دفع ما يندفع به الاعتراض الثاني بقوله ان اريد صدق ليس بضارب مطلقا لغة منعناه
وان اريد صدقه عقلا لم ينافي كونه حقيقة اما الثاني فلان المصنف انما استدل على مجازيته
في الماضي بصحة سلبه التي هي من خواص المجاز وبهذا تم استدلاله ولا يحتاج الى ان يقال اذا صدق
انه ليس بضارب لم يصدق انه ضارب ليرد عليه ما اورده واما الثالث فلان صحة السلب
دليل قاطع على المجازية ولا يجدي التمسك بالظاهر مع دلالة القاطع على خلافه واعتنى بدفع الاول و
قال للنفي لا المنفي لان ليس لنفي الحال فيكون قولنا ليس في الحال سلبا موجها بجهة الوقت لا سلبا
للموجه بها فيكون قولنا انه ليس بضارب في الحال سالبة وقتية وهي اخص من السالبة المطلقة
فيستلزم قولنا انه ليس بضارب مطلقا وتم الدليل حينئذ ويندفع المنع واما صاحب المنهاج
فقال ان اريد نفيه مطلقا نفي الاطلاق حتى يكون النفي حاصلا في جميع الاوقات ويكون سالبة
دائمة فليس كذلك لازما للمقيد لان السالبة المطلقة الوقتية اعم من السالبة الدائمة والعام
لا يستلزم الخاص وان اريد به النفي المطلق حتى يكون سالبة مطلقة سلمنا الملازمة لكن لا يستلزم
منه مطلوبكم لان صحة النفي انما يكون من خواص المجاز اذا اريد به نفي المعنى الحقيقي والمعنى الحقيقي
لضارب مطلقا هو ثبوت الضرب على الاطلاق ثبوتا مشتركا بين الماضي والحال والاستقبال
ولذلك يصح انقسامه الى الثلاثة وليس بضارب مطلقا ليس سلبا لهذا المعنى لانه يمكن اجتماعهما

عهما

في الصدق لان المطلقتين لا يتناقضان بل سلبه هو الدائمة وجوابه انا نريد به النفي المطلق
ويلزم المطلوب حينئذ لان نحو ضارب وان كان في اصل المعنى مجردا عن الزمان ولا دلالة
له على شيء من الازمنة الا انه في العرف يفهم منه الاقتران بزمان الحال لان اهل اللسان
يكذبون نحو زيد ضارب بانه ليس بضارب وبالعكس ولولا اتحادهما في الدلالة على زمان
واحد لما صح وذلك الزمان اما غير الحال وهو منتف بالاتفاق ولان ليس لا يتناول نفي غير
الحال او الحال وحينئذ تم المدعي وهو ان ضارب مجاز في الماضي لان عرفا مثل اللسان
يقتضي كونه حقيقة في الحال ثم اعترض الاستاد رحمه الله على الاستدلال المذكور بانكم
ان اردتم بقولكم اذا صح صدق ليس بضارب في الحال صح صدقه مطلقا انه صح صدقه
لغة على هذا التقدير منعناه اذ ربما يصح اطلاق المقيد على شيء ولا يصح اطلاق المطلق
عليه لغة كما في المجاز فان الاسد مثلا يصح اطلاقه على الشجاع بقرينة ولا يصح اطلاقه عليه
بدونها ولانا لم نسلم كون ضارب مجازا في الماضي كيف نسلم صحة صدقه مطلقا في اللغة
وان اردتم به صدقه عقلا سلمنا ذلك لكن ذلك لا ينافي كونه حقيقة في الماضي لا يقال
ينافيه لما قدمنا ان علامة المجاز صحة السلب في نفس الامر لا لغة لصحة قولنا زيد ليس بانسان
لغة مع ان الانسان حقيقة في زيد لانا نقول المراد هنا ان صحة السلب لا تكفي في
علامة المجاز بل يجب ان ينضم اليها صحته في نفس الامر ايضا والمشايخ اشاروا
الى دفع ما اورد ههنا بان ثبت له الضرب وكذا يحقق صدوره عنه ونحوه ليس مشتركا بين
الحال والماضي بل مختص بالماضي لكونه فعلا ماضيا وذلك لان مرادنا بهذه العبارة الثبوت
المشترك بين الحال والماضي ولفظ ثبت ونحوه وان لم يدل عليه بالحقيقة لكن يجوز استعماله
فيه تجوزا والمشاحة فيه لا تحسن والجواب انه مجاز توجهه لو كان الاجماع على
صحة استعمال المشتق المقيد في شيء وعلى اطلاق اسم المشتق على ذلك المقيد دليلا على كونه حقيقة
فيه لكان المشتق في المستقبل حقيقة للاجماع المذكور لان اهل العربية اجمعوا على صحة زيد
ضارب غدا وانه اسم فاعل مع انه ليس حقيقة في المستقبل اتفاقا وقول الاستاد رحمه الله
في الاستدلال والاطلاق اصل الحقيقة وفي الجواب بانه مجاز اتفاقا اشارة الى ضعف
الجواب وذلك لان الاصل في الاطلاق الحقيقة فنعمل به ما لم يعارضه قاطع لكن المعارض
القاطع قائم في المستقبل وهو الاتفاق على كون المشتق مجازا فيه فلا نعمل به اصلا وليس
بقائم في الماضي فيبقى الاصل معمولا به وتم الدليل والا لكان الكافر مؤمنا
معا حقيقة واللازم باطل لاستلزامه عدم صحة سلب احدهما عنه لكن يصح اجماعا ان
كل مؤمن ليس بكافر وكل كافر ليس بمؤمن ولزم ان يكون اكابر الصحابة

كفار حقيقة واللازم باطل لانهم لو كانوا كذلك لما صح سلب الكفر عنهم لانه من علامات المجاز
لكن يصح سلبه عنهم اجماعا الا انه لو كانوا كذلك لجاز اطلاق الكفار عليهم لكنه لا يجوز الا دفاعه
بانه ربما جاز اطلاق الكفار عليهم لغة لكنه ممتنع شرعا تعظيما للصحابة ولانه لا يوجه مثلا في
النائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر مما كان متصفا اولا باحد الضدين ثم
اتصف اخرا بالضد الاخر بل لانه لو قيل ان كان اطلاقهما عليه حقيقة لم يصح سلب واحد منهما
حقيقة لكنه يصح اتفاقا فالاستقامة الدليل بخلاف ما لو قيل لو كان اطلاقهما عليه حقيقة لجاز
اطلاق كل منهما عليه لكنه لا يجوز فانه لا يتم لجواز منع الحقيقة لغة او شرعا لا يجوز اطلاق الحامض
على التمر الحلو الذي كان حامضا اولا فانه لو اطلق الحامض على العنب الحلو لعد سخفا من الكلام
قوله وهو قوي فيه تنبيه على ان جواب الدليل الاول ضعيف كما اشرنا اليه **قوله**
قالوا ثانيا توجيهه لو كان بقاء المشتق شرطا في كونه حقيقة لم يكن مثل متكلم مما استعمل في كلامهم
ونحو بقاء اصله حقيقة اي يمتنع كونه حقيقة واللازم باطل اما الملازمة فلان معنى اصل مثله
سيال ممتنع البقاء لا يجتمع اجزاؤه في الوجود بل ينقضي جزء منه فيتحقق الاخر كالتكلم والاخبار
فالمشتق منهما كالمتكلم والمخبر يمتنع كونه حقيقة في المستقبل لا اتفاقا وكذا في الماضي والحال
لامتناع بقاء اجزائه واذا امتنع كونه حقيقة في شيء من الازمنة الثلثة امتنع كونه حقيقة مطلقا
لانحصاره فيها واما بطلان اللازم فلان كل لفظ مستعمل يجوز كونه حقيقة لوجوب ان يكون
له وضع اول يجوز استعماله فيه فالمراد بقوله لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة سلب امكان
كونهما حقيقة لا سلب الاطلاق اذ لا امتناع في وضع اللفظ لشيء مع عدم استعماله فيه اصلا
على ما عرفت من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة **قوله** اللغة مبنية على المسامحة اي الناس
كما يطلقون على ما يكون جميع اجزائه حاضرة متقررة يطلقون ايضا على ما يكون جزء ما منه موجودا
ولم يتخلل بين الاجزاء فصل يعد عرفا تركا لذلك كما يقال فلان يمشي من مكة الى المدينة اذا كان
مسافرا اليها ولم يتم فيما بينهما ولا اشتباه لغة في عدم امثال ذلك فيه فيكون ما قيل في بيان
الملازمة من انه لا يتصور حصوله الا بحصول اجزائه ممنوعا والتحقيق الذي سيجيء يؤيد ما ذكرنا
والا لتعذر قال في المنتهى اللغة مبنية على المسامحة والا لتعذر اكثر المشتقات
وجميع افعال الحال ولا يخفى ان الالزام لا يتم باكثر المشتقات لان المستدل لم يشترط بقاء معانيها
فيكون جوابا عنه ولا بجميع افعال الحال لان من افعال المضارعة ما يشتق من المصادر التي يمكن اجتماع
اجزائها وبقائها مثل يسكت ويسكن ويصير ويعلم فلهذا ترك في الشرح ذكر المشتقات والجميع و
الا اي يمكن كما ذكرنا عدم بناء اللغة على المسامحة لتعذر اكثر افعال الحال اي لم يصح كون اكثر الاحداث
في الحال لان اكثرها زمانية اي يدريجي التحقق ينقضي جزء فيحصل جزء اخر كالاحداث التي تضمنها مثل يقرأ.

قوله ط

وبكت

ويكتب ويمشي واما ما يكون منها يجتمع اجزاؤه ويحصل دفعة وهو المراد بالانية كالاحداث
التي يتضمنها نحو موجد ومكون ومعدم فلا يحصل الالزام بها وبوجه قوله بدليل صحة الحال على
هذا الوجه اقرب الى ما في المنتهى لانه صرح فيه بان اكثر المشتقات وجميع افعال الحال كذلك فيلزمنا قوله
نحو يقرأ ويكتب والقارئ والكاتب وله توجيه اخر وهو ان مراده بدليل صحة فعل الحال
الصريح وهو فعل مضارع المتكلم والمخبر اي لا اشتباه لغة في عد معنى المتكلم والمخبر باقيا وحاضرا
بدليل انه يصح استعمال فعل مضارعهما وبناؤه وهو حقيقة في الحال اتفاقا فلو امتنع كون
المتكلم والمخبر حقيقة في الحال لامتنع كون فعل مضارعهما ايضا حقيقة فما هو جوابكم في مضارعهما
فهو جوابنا فيهما ولهذا التوجيه اقرب الى لفظ المتن اي بدليل صحة الفعل الصريح في الحال فيهما
على ان المراد به الفعل المضارع الذي وضع للحال او استعمل فيه اذ قد يطلق فعل الحال ويراد به
الحدث المقترن بالحال وقال بعض الشارحين في توجيهه ما معناه لما صح لفظ اطلاق
لفظ الحال في اجزاء من الزمان متعاقبة بعضها ماض وبعضها حال وبعضها مستقبل و
اذا صح ذلك صح ان يقال مجموع معنى المتكلم والمخبر حاصل في الحال اذا كان اجزاؤه كذلك فيكون
حقيقة فيه وايضا فانه يحتاج ان لا يكون كذلك جعل ضميره يكون للمشتق وكذلك اشارة
الى ما يمكن بقاؤه فاحتيج الى تقدير قوله حتى يشترط فيه البقاء ويمكن ان يقال ضميره لمثل المتكلم و
كذا ضمير يكون وكذلك اشارة الى اشتراط بقاء المعنى فيه اي مثل المتكلم يجب ان لا يشترط فيه بقاء
المعنى لما ذكرتم واما غيره فلا فلا يحتاج الى التقدير وهذا رجوع في القول الثالث
اي قوله في الجواب فانه يجب ان لا يكون كذلك رجوع الى القول الثالث لانه اعتراف بان مثل متكلم مما
لا يمكن فيه البقاء لا يشترط فيه بقاء اصله فيكون حقيقة وما يمكن فيه البقاء يشترط فيه ذلك وهذا
هو عين مذهب الثالث على ما مر في تحرير الاقوال واذا كان رجوعا اليه كان تخصيصا للدعوى لان
الاشتراط في القول الاول عام فلا يصح هذا الجواب على وفقه وتخصيصه بما يمكن بقاؤه انما هو على
القول الثالث نفيا للقطع بذلك اي بعدم جواز اطلاق اسم الفاعل على غير من قام به
الفعل ولا يجدهم ان المتكلم بمعنى خالق الكلام والخلق قائم به لان الكلام لم يجئ لغة بمعنى خلق الكلام
لان الفعل والضرب هو الاثر هذا الدليل الرابع لان التأثير عين الاثر عند المعتزلة وهما يتحدان
في الوجود الخارجي عند الاشاعرة لا نسلم انه الاثر اي التأثير والاثر وان كانا متحدين في
الحصول الخارجي عندنا لكنا نقول بكونهما مختلفين بحسب المفهوم والاعتبار فان الضوء الحاصل من
الشمس في البيت امر موجود واحد لكن اذا نسب الى الشمس يسمى اضاءة واذا نسب الى البيت يسمى
استضاءة فلا يتم الالزام به فان قدم بيان لبطلان الثاني ليس الخلق امرا مغايرا
للاثر يسمى تأثيرا والا لزم قدم العالم او التسلسل لان التأثير ان كان قديما كما قالت الحنفية ان

ان التكوين صفة قائمة كان الاثر ايضا كذلك فيلزم قدم العالم وان كان حادثا والحدوث على الاحتياج
الى المؤثر فيحتاج الى مؤثر اخر ويلزم التسلسل وهذا ايضا الراجح لما ذكرناه اذ محل
النزاع فعل قائم بالغير فيقول الجمهور على ان اسم الفاعل انما يشتق حقيقة لمن قام به الفعل وخالفهم
المعتزلة في ذلك من وجهين الاول انهم جوزوا اشتقاقه لمن لا يقوم الفعل بنفسه وقالوا الله تعالى مريد
بارادة حادثة لا في محل قائمة بذاتها الثاني انهم جوزوا اشتقاقه لمن لا يقوم به الفعل ويقوم بالثالث
هو غير الفعل وغير ما يطلق عليه اسم الفاعل وقالوا الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم يخلقه فيه كجبريل وهذه
المسألة المحققة هو الحق في محل النزاع الثاني على ما صرح به في التحرير والخلق على تقدير تسليم انه نفس المخلوق
ليس قائما بالثالث هو غير الخالق والخلق بل قائم بنفسه لان المخلوق وضع لمفهوم يصدق على جميع الحوادث
والحوادث جزئيات بعضها جواهر قائمة بنفسها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر والمجموع بعد قائما بنفسه اي
تعالى غيرنا ما صدق عليه المخلوق مطلقا قائم بنفسه وان كان بعض جزئياته قائمة بالغير كما يعد الحكماء
الجوهر قائما بنفسه وان كان بعض جزئياته عندهم قائما بغيره كالهيولى والصورة وان كان الحق في
ذلك التفصيل فيكون هذا نصا للدليل في غير النزاع لانه من محل النزاع الاول وليس كلامنا فيه وظهر ان
فائدة قوله لا بغيره اي بغير المجموع بين محل هذا النزاع الاول وضعف قول بعض الشارحين ان هذا الجواب
لا يتم لان المخلوق عندهم هو الوجود لكون الذوات ازلية عندهم ووجود الممكنات زائد على ماهياتها
قائم بها لان كليهما ممنوع عندنا والمنع لا يجب ان يكون على وفق مذهب المستدل كيف وقد سووا
هذا الدليل على اصلنا لو اراد وضعف قول اكثرهم ان المخلوق المعين كالضرب مثلا قائم بالغير وتم
الدليل بهذا الدليل لان المشتق منه هو الخلق مطلقا لا مع قيد والتمسك بعد الجسم قائما بنفسه وان كان
مركبا من الهيولى والصورة المفتوحة لها ليس بصحيح لان الهيولى والصورة جزء الجسم والجواهر والاعراض
جزئيات المخلوق واما ما ثبتنا هذا منع لكون الخلق هو المخلوق والترتيب الطبيعي كما يحكى في
الاعتراضات يقتضي تقديمه على الجواب الاول لانه قول بالموجب وهو اخر الاعتراضات لكن العلماء كثيرا
ما يعملون مثل ذلك فيقولون بطلان التالي في القياس الاستثنائي ثم يمنعون الملازمة نظرا الى الترتيب
الوضعي لان بطلان التالي اخر ما ينتهي اليه القياس الاستثنائي فعند الشروع في المنع يكون اقرب حصولا بالنسبة
الى المانع وحاصله اختيار ان الخلق على تقدير كونه مغايرا للمخلوق حادث ومنع لزوم التسلسل
اما اختيار حدوث الخلق فلان القدرة لها تعلق بالممكن حادث بسببه يحدث ذلك الممكن وهذا التعلق
له اعتبار باعتبار ذات فيسمى باعتبار انتسابه الى الممكن صدور الممكن عن الخالق وباعتبار انتسابه الى
القدرة ايجابا له وباعتبار انتسابه الى الذات التي هي محل القدرة خلقا له فالخلق كون الذات بحيث تعلقت
قدرته بالممكن وهو حادث البتة اذ قدرة الخالق وذاته القائمة هي قديمان فلو كان تعلقها ايضا
قديما لزم تخلف المعلول عن علته الموجبة لان القادر مع القدرة وتعلقها على وجه للمقدور ولا

ينافي ذلك كون القادر فاعلا بالاختيار وتخلف المعلول عن علته الموجبة باطل اولا
بحكم العقل بما يتناسب وجوده الى تحققها لاستحالة حين تحققها وتحققه حين انتفائها وهذه
هي المسألة المعنونة في الكلام بكون المعلول مع العلة والى هذا اشار بقوله فان للقدرة فعلا حادثا
به الحدوث من دون اطلاق الحادث على التعلق للمشاكلة لان الامر الحقيقي الذي لا وجود له في الخارج
اذا حصل في نفس الامر بعد ما لم يكن يكون لله تعالى قبل الحادث وصفه وبعده تعالى المتجدد لا الحادث
على ما تقرر في الكلام لانه من اقسام الموجود ولاستلزامه كون القديم محلا للحوادث وكان الظاهر
يقتضي ان يقول ليس قديما ولا حادثا بل متجددا وقوله ضرورة بمعنى الوجوب وقد تنازع فيه الحادث
والظرف اي بحسب كون التعلق حادثا ويجب ان يحصل به حدوث الممكن فيه لما ذكرنا لا المعنى البداهة
لان كليهما محل النزاع الاول فلان الحنفية قالوا التكوين قديم والمكون حادث واما الثاني فلان
المعتزلة قالوا التأثير يحصل قبل حصول الاثر وليس موجبا له في زمان حصوله فلا يحسن دعوى
البداهة واما منع التسلسل فلان الحادث انما يحتاج الى مؤثر اخر لو كان موجودا في الخارج
ولما بينا ان الخلق هو التعلق علم انه كسائر النسب والاضافات ليس له وجود في الخارج فلا يحتاج
الى مؤثر اخر هذا والاحسن ان يقال هذا الجواب معارضة وتوجيهه دليلكم وان دل على ان الخلق
غير قائم بالخالق لكن عندنا ما يدل على خلافه لتكون قوله وهذه النسبة قائمة بالخالق الى قوله محتاجا
اليه غير مشروع به والا لم يكن محتاجا اليه في المنع بل ذكر بعد اندفاعه منبها على اندفاع منع
عسى يورد ههنا وتسليمنا كون الخلق حادثا وغير المخلوق لكن لا نسلم انه قائم بالخالق نفسه
على حقيقة وانه انما يشتق الخالق لله تعالى باعتبار قيام هذه النسبة بذاته تعالى ما ذكرنا
من الدليل اراد به الاستقراء الاسود وغيره من المشتقات بهذا القيد يخرج مثل
الاحمر اذا سمي به شخص معين لحمرته فانه مشتق لعدم الموافقة في المعنى اذ الاحمر علما ان وافق
الحمرة بحروفه الاصول لكن لم يوافقها في معناها لان معنى الحمرة ليس داخلا في مسماه بل هو
هو سبب لتسمية ذلك الشخص به ويفيد دخول جميع الاسماء المشتقة فيه لانها تدل على من يتصف
قام به الفعل او وقع عليه او فيه لان معنى اسم الزمان والمكان ما نسب اليه الحدث بالحصول
فيه من غير اعتبار خصوصية الزمان من كونه خلاء او مقدار حركة الفلك الاعظم او خصوصية
المكان من كونه خلاء او سطحا باطن الحاوي الى غير ذلك بل الافعال ايضا لانها تدل على نسبة
الحدث الى زمان بالظهور الفرق بين ضرب والضرب في الزمان الماضي وله تحقيق اشار
اليه في الفوائد لا نطال قول المصنف الاسود ونحوه يدل على ذات متصفة بالسواد
ليس على ما ينبغي لان الاحمر لا يدل على ذات متصفة بالسواد لانا نقول بتقدير الكلام ونحوه
كذلك والمعنى كما ان الاسود يدل على ذات متصفة بما اشتق هو منه نحوه ايضا يدل على ذات

متصفا بما اشتق هو منه   مرى انه ملزوم التسمية اى يظن ان المعنى الذى يدور التسمية
بالاسم معه كالاسكار الذى يدور التسمية بالخمر معه هو ملزوم التسمية بالخمر فاى ذات وجد فيه
الاسكار صح اطلاق اسم الخمر عليه كالنبيذ مثلا لكونه مسكرا كما مر وهذا من بعض الظن لجواز ان يكون
ملزوم التسمية هو الذات المعتبر مع ذلك الوصف المعين كالعصير العنبى المتصف بالاسكار
وجب التسمية لا نقال هذا ينافى قوله فى تحرير محل النزاع قد اختلف فى جواز اثبات اللغة بالقياس
لانا نقول الجواز هناك فى مقابلة الامتناع لما صح ان الجائز يطلق على ما لا يمتنع شرعا او عقلا بالا
اعتبار ين فلا ينافى الوجوب ومعنى الوجوب هنا انه اذا سمى امر كلى باسم فالجزئيات المندرجة
تحته حصل تسميتها بهذا الاسم ضرورة   الا ان يبحث فى شئ من هذه الصور نقل كالنبيذ
فانه يسمى خمرا لما روى عن ابن عمر رضى الله عنه انه قال عليه الصلوة والسلام كل مسكر خمر وكل مسكر حرام والاحا
ديث الصحيحة كثيرة فى هذا الباب   اثبات اللغة بالمحتمل هو مصدر ميمى بمعنى الاحتمال ولو ذكر
قال فى بطلان الثانى فلانه لمجرد احتمال وضع اللفظ اى القياس فى اللغة هو اثبات اللغوى
الحكم بالحكم بان اللفظ موضوع له لمجرد احتمال كون اللفظ موضوعا للمعنى الذى يدور معه
التسمية حتى يقاس فرد يشمله ذلك المعنى على فرد آخر كذلك فى اسمه واللازم باطل
اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بنفيه الضمير للمعنى الذى يدور معه التسمية اى يحتمل ذلك المعنى التصريح
الواضع بكونه ممنوعا والدخول فى المسمى بان يصرح بوضع اللفظ لشئ معين بسبب وجود ذلك
المعنى فى مسماه كالاحمر يسمى به شخص من بني تميم ومن ذلك القبيل القارورة والافعى والاجدل
والاخيل ونحوها ويحتمل يصرح باعتبار ذلك المعنى فى مسماه بان يكون اللفظ موضوعا للذات
مع صفة معينة فعند عدم التعرض لشئ منهما يبقى ذلك المعنى على احتمال كونه داخلا فى
المسمى فيصح اثبات اللغة وكونه خارجا عن المسمى وسببا للتسمية فلا يصح اثبات اللغة لعدم
الجامع واعلم ان تصريح الواضع باعتبار المعنى ودخوله فيه يحتمل ان يكون مع اعتبار
معنى الذات التى يقوم هو بها كما يسمى عصير العنب مع اسكاره خمرا او ان صح اطلاقها كالاسود
ونحوه ومراده الثانى على ما صرح به فى بيان كون المشتق مطردا او غير مطرد من ان الاول
من ذلك ايضا غير مطرد   واما الثانية اى المقدمة الثانية وهو عدم صحة الحكم بوضع
اللفظ لشئ لمجرد الاحتمال لان الحكم بالوضع لمجرد احتماله تحكم والتحكم باطل فلا يصح فان
قيل ان اريد باحتمال الوضع وعدمه التسوية بينهما فممنوع والا فيجوز رجحان احتمال الوضع
على عدمه فيكون الحكم به حكما بالراجح لا تحكما قلنا نريد به التسوية عند عدم تعرضه لشئ منهما
ويكفينا فى ذلك ان الاصل عدم الرجحان   دار ايضا مع المحل لا يريد به دورانه بدوران
مع المحل حين كونه محلا له كانه يدور مع الوصف الحال فيه وح يلزم ان يكون كل منهما جزء العلة ليكون

جمعا بين الدليلين لكون كل منهما معمولا به من وجه اذ لو كان احدهما فقط علة يلزم اهدار احد
الدليلين وليس اهدار احدهما اولى من الآخر ولو لم يكن شئ منهما علة يلزم اهدار كليهما واذا كان كل
منهما جزء العلة لم يستلزم المعنى وحده الاسم اى لا يكون هو المعتبر وحده فى العلية فيبطل قولكم انه المعتبر
فالدليل الذى ذكره لعله اشارة الى ان عدم غلبته فيكون معارضة على سبيل القلب   اذ المعنى
فى الشرع يا حنفية اى المعنى الموجب لثبوت القياس فى الشرع هو الاجماع الدال على جواز ثبوت
القياس شرعا والاشتراك فى معنى يظن اعتباره مع الاجماع وهو مفقود فى القياس اللغوى
فالمعنى احد جزئى موجبه او تمامه   قياسا شرعيا فى الحكم فقد الحكم لنفى توهم ان القياس
هنا فى الاسباب الذى هو مختلف فيه جوزه اصحابنا ولم يجوزه الحنفية فمعناه ان زوال
العقل واختلال الغير خفية على الحكم لان وصف التعدية والتناسب علة للحكم قياسا على علة
وصف الخمرية والشدة له   الحرف لا يستقل بالمفهومية اى مفهومية المعنى منه لكونه
محتاجا الى انضمام لفظ آخر اليه وهذا معنى قولهم الحرف ما دل على معنى لا فى نفسه ومحصل المعنى
ان ضمير نفسه عائد الى المعنى اذ لا معنى لكون المعنى حاصلا فى غير نفسه وقيل فى تصحيحه انه
مثل قولهم حسنة فى نفسها او غيرها اى الحسن حاصل لها بالنظر الى ذاتها او غيرها فيكون المعنى
ان معنى الحرف بالنظر الى ذاته لا يستقل بالمفهومية بل يحتاج الى انضمام معنى لفظ آخر اليه
معناه الافرادى اذ فهم معنى التركيب فى جميعها يحتاج الى انضمام الغير   دليله
حال مقدر من الضمير المضاف اليه لكونه فى المعنى مفعولا وانما ذكر هذا القيد ليعلم ان ذكر
المتعلق شرط فى دلالتها الا ان معنى كون الحرف غير مستقل بالمفهومية ان دلالتها وهو فهم
المعنى من اللفظ عند اطلاقه للعلم بالوضع يحتاج الى ذكر المتعلق ولو لم يذكره وقال مشروط
فى وضعها لمعانيها ذكر متعلقها لم يفد المطلوب   واما الحاصل الجواب ان ذكر
المتعلق فى الحرف شرط الدلالة وفى غيره شرط الاستعمال لا الدلالة فافترقا
من التمحل والتحكم اما التمحل فلانه لا معنى للدلالة الا فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه للعلم بالوضع
واذا علم السامع وضع لفظ لمعنى واطلق اللفظ فهم معناه بالضرورة سواء ذكر متعلقه
ام لا فاشتراط دلالته بذكر المتعلق تكلف للحج لا تقتضيه ان لا يفهم المعنى مع العلم بالوضع
عند ذكر المتعلق واما التحكم فلانه اذا كان اللفظ والمعنى فى عن وعلى والكاف اسماء وحروفا
واحدا فتخصيص اشتراط ذكر المتعلق بكونها حروفا باستعمالها فقط تخصيص بلا مخصص
وان كنت تريد حقيقة الحال يفتقر هذه المقدمة الى بسط ما لانها لما فرعت
الاسماع قيل فلنبسط الكلام فيه اولا فنقول الوضع اما خاص بان يكون الموضوع شيئا واحدا
وح قد يكون الموضوع له جزئيا حقيقيا كما فى اعلام الاشخاص وقد يكون كليا كرجل فانه وضع

لامر مشترك مندرج تحته كل انسان ذكر ما لغ واطلاقه على زيد وعمرو من الجزئيات لكونه
مندرجا تحت مفهومه لا لكونه موضوعا له واما عام بان يوضع بوضع واحد اشياء متعدده
لامور متعدده او شيء واحد لها اما الاول فيكون الموضوع والموضوع له فيه عاما من وذلك
بان تعقل امر مشترك بين الفاظ متعدده يعبر عنه بها وتعقل امر مشترك بين معان متعدده يعبر
عنها بها ثم تعال الامر المشترك بين الالفاظ موضوع للامر المشترك بين المعاني والمراد ان كل واحد
من الالفاظ المندرجه تحت الامر المشترك موضوع لامر معين مندرج تحت الامر الثاني فيعقل الامر
المشترك آله للوضع لا موضوع ولا موضوع له وهذا كما في صيغ المشتقات فان المراد بقولهم ان
صيغ فاعل موضوعه لمن قام به مدلول المصدر وان وضع العالم لمن قام به العلم والمتكلم لمن
قام به التكلم والمريد لمن قام به الاراده فلا يحتاج في معرفه كل اسم فاعل الى التصريح عنه في كتب
اللغه واما الثاني فيكون الموضوع والموضوع له فيه خاصين وقد يكون الموضوع له جزئيا حقيقيا
وذلك بان تعقل لفظ بعينه وتعقل امر مشترك بين معان متشخصه ثم يقال هذا اللفظ موضوع لكل
واحد من هذه الاشخاص تحت لا بعينه ولا يفاد به الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك
لكونه آله للوضع كما مر وهذا كما في اسم الاشارة فان هذا موضوع ومسماه كل شخص
باعتبار انه المشار اليه حسا المتشخص تحت لا بعينه بالسويه ولذلك كان معرفه لكن لما كان آله
وضع كليا جاز اطلاقه على كثيرين وهكذا حكم المضمرات فان ضمير المتكلم موضوع لكل متكلم متشخص
باعتبار امر كلي هو قيام الكلام به وضمير المخاطب موضوع لكل مخاطب معين باعتبار امر كلي هو
توجه الكلام اليه تحقيقا كما قال في الفوائد ان المخاطب به معين لكن قد يعدل عنه تعميما كما في قولك
فلان لئيم ان اكرمته اهانك تريد بضمير المخاطب كل من يصلح لتوجه الخطاب اليه لا واحدا بعينه
قاصدا الى ان سوء معاملته واحد ادون واحد واما ضمير الغائب فانه موضوع لكل ما جرى ذكر
بين المتكلم والمخاطب سواء كان جزئيا حقيقيا او كليا وقد يكون الموضوع له كليا كالموصول فانه
موضوع لكل مشار اليه بجمله معلومه الانتساب اليه وانما كان الاول جزئيا وهذا كليا مع
ان آله الوضع في الجميع كلي لان التعيين فيهما حسي وهي جزئي وههنا عقلي وتعدد الكلي باعتبار الامور
الجزئيه اذا عرفت هذا فقوله لامور مخصوصه اراد بها المعاني الجزئيه المندرجه تحت القدر المشترك
الذي هو آله الوضع سواء كانت اضافيه كما في المشتقات والموصولات او حقيقيه كما في اسماء الاشاره
وقوله كما مر اراد به الجمع اورده الجوهري في الاجوف الثاني وقال انه بمعنى الجمع وقال المصنف
في شرح المفصل انه يجيء بمعنى الجمع وبمعنى الثاني وقال صاحب الفائق انه بمعنى لان من السود
مهموز واستعماله بمعنى الجمع من غلط العام وهذا الخلاف مبني على الخلاف في اشتقاقه وقوله
وضع مثلا يجوز ان يراد به لفظ مثلا والاولى ان يراد به اللفظ الموضوع وضعا عاما لرطا بق

قوله

قوله بعد ذلك بخلاف هذا وانا والذي وقوله اريد بها الخصوصيات ما هي اعم من الجزئيات الحقيقيه
والاضافيه للامر العام الذي هو آله الوضع   واذ قد تحقق بعد تمهيد المقدمه نشرع في
تقرير كون الحرف لا يستقل بالمفهوميه ثم حل الاشكال الوارد عليه بحيث لا يلزم التحمل ولا
التحكم اما تقريره فهو ان معناه ان الحرف وضع وضعا عاما لامور مخصوصه مندرجه تحت امر
عام هو آله وضع لها ويعبر به عنها بغيرها ويتعين بما ذكر بعده مثلا من موضوعه لكل ابتداء
معين يتقوم بما يذكر بعده ويتعين به كالبصره والكوفه والابتداء المطلق آله وضعها له لا انها
موضوعه له والا كانت اسما لان الكلمه انما تكون اسما لمعنى الاسميه فيها واشتمالها اما باسمائها
معانيها وكما وضع الى لكل انتهاء خاص وفي لكل ظرفيه خاصه يتقومان بما يذكر بعدهما ويتعينان
به لا للانتهاء المطلق والظرفيه المطلقه ولا يطلق الحرف ويراد به المعنى العام الذي جعل آله
الوضع ولهذا لم يجز حذف متعلق الحرف واذا كان كذلك لم يتعقل معناه المعين الجزئي الا
بانضمام ذكر ما يتعين به لانه بمنزله الفصل يقرر حصه معينه من الجنس فكان دالا على معنى في غيره
وغير مستقل بمفهوميه معناه وحاصله ان كل حرف موضوع لما يعبر عنه من حيث قيد التعين ويتعين
انما يتم ويحصل بذكر الغير واما الحل فهو ان الاسم الذي يرد اشكالا ان كان مما وضع للامر
العام الذي هو آله الوضع كالابتداء والانتهاء والظرفيه كان معناه امرا كليا وهو النسبه
المطلقه من غير اعتبار خصوصها واندراجها تحت امر عام فهو مستقل بمفهوميه معناه فان
قيل يعقل النسبه من حيث هي نسبه يتوقف على تعقل المنتسبين قلنا حقيقه النسبه المطلقه
ليست الا التعلق واضافتها الى المنتسبين عارضه لها فالاسم الموضوع لها مستقل بمفهوميه
معناه منه وان كان مما وضع لذات ما باعتبار نسبتها الى معنى فكذلك النسبه ايضا كليه ويستقل
الاسماء الموضوعه لها بمفهوميه الذات والنسبه الكليه منها واما ما اورده في المنتهى وعده
اشكالا من نحو عن وعلى والكاف اسما فليست من الاشكاليه في شيء لانها على تقدير كون معانيها التجاوز
والعلو والشبه يكون مثل الابتداء والانتهاء ولان معانيها اسما تكون هذه الاشياء مطلقه
وهي مفهومها منها واذا كانت حروفا كانت معانيها التجاوز والعلو والشبه المعينه التي
انما تتعين بذكر ما بعدها والمطلقات الات بوضعها للمعينات فافترقا وانما اورد كلمه
الشرط في قوله اذا اريد لان هذا بقول على سبيل العرض والحق انها موضوعه للذوات باعتبار
النسبه فعن للجانب الذي يقع التجاوز عنه وعلى للفوق والكاف للذات التي بها شبه نحو كالاسم
من ائمه النحو واما لم يتعرض لدفع ورود الفعل من نحو ابتداء وانتهى ههنا مع انه اورده في بيان
تقرير المصنف لان الجار عنده الفعل غير مستقل بالمفهوميه لانه موضوع للحدث ونسبه
معينه وهي نسبته الى امر معين يذكر بعده وربما ان تلك النسبه والنسبه المعينه لا يحصل في العقل
ولا في الخارج الا بما يذكر بعده فيحتاج في افاده هذا الجزء من معناه الى الغير والفرق بينه وبين

الحرف ان الفعل يدل بنفسه على معنى مستقل بالمفهومية منه وهو الحدث والزمان بخلاف الحرف
فانه لا يدل الا على معنى بالغير وعند المصنف ليست النسبة داخلة في مفهوم الفعل لانه عرفه بما دل
على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة فلذلك قال هو مستقل بالمفهومية منه والحق دخولها
فيه لظهور الفرق بين قولنا ضرب في الزمان الماضي وضرب وكذا بين ترجمتهما بالفارسية وقد
اشار الى ذلك في الفوائد بقوله الفعل وضع لاسناد محصل وهو نسبة لا تحصل الا بذكر المسند اليه
الواو العاطفة بين ان عطف بها جملة على جملة لا محل لها من الاعراب كانت دالة على
الجمع بين الجملتين في الثبوت اي بين حكميهما اذ ذكر الجملتين بدون الواو يحتمل الاضراب عن الاول
عند ذكر الثانية وقيل لمجرد تحسين النظم لان ثبوتهما يعلم من ذكرهما وان لم يذكر الواو وان عطف
بها اسم على اسم او ما في حكمه مما له محل من الاعراب كانت دالة على الجمع بينهما في حكم الاعراب وان عطف بها
فعل فقط او فعل متعلق على فعل اخر كذلك كانت دالة على الجمع بينهما في ذات اي معمول كان
قوله ولا معية لئلا يتوهم ان يريد ان قوله ولا المعية ليس بينهما على الخلاف كما قيل اذ لم يذهب احد الى
انها للمعية بل لنفي توهم ان المراد نفي الترتيب اثباتها بما قبله وهو المعية وكانه لم يعتد بما ذهب
اليه بعض من الحنفية الى انها للقران وكتب اصولهم مشحونة بذكر هذا المذهب وبنوا على هذا
مسائل منها انه لو زوج الفضولي رجلا اختين في عقدين متفرقين فبلغه فقال اجزت نكاح
هذه وهذه بطل نكاحهما كما اذا اجازهما معا ولو اجازهما متفرقا بطل الثاني فقط بالاتفاق
منهم فتوهم بعضهم ان هذا لكون الواو للمعية وقال جمهورهم ليس كذلك بل لان الكلام يتم باخره
واخر هذا الكلام مغير لاوله لان اوله وضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخره سلب فيه
الجواز لاستلزامه ثبوت نكاح الاختين   غاية ما ذكرتم ابطل المصنف الدليل
المذكور بانه انما يدل على صحة اطلاق الواو لغير الترتيب وهو لا يستلزم مطلوبكم وهو كونها
حقيقة فيه اذ صحة الاطلاق اعم من الحقيقي والمجازي ثم قال عاسرا اي عاثرا بما يذكر لكونه حقيقة
فيه ان يقال المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لدليل وهذا لا يجدي لانا نذكر الدليل
على انها للترتيب فيجب المصير الى المجاز لاجله   ولا يخفى اشارة الى ان الدليل المذكور
صحيح اذا ضم اليه مقدمة صادقة في نفس الامر وهي ان المجاز خلاف الاصل وما ذكرتم ان
صحيح من جهة ان الدلائل التي نذكرها لكونها للترتيب لو تمت لكانت معارضة لهذا
الدليل والمعارضة لا تنفي صحة الدليل بل تنفي ثبوت المدلول عليه لا تسليم الدليل ومنع المدلول
بما يدل على خلافه واحتياج الى ترجيح دليلنا لكنها لا تتم كما سيجيء فسلم دليلنا من عدم احتياج
الى الترجيح   ولولاه لجاز الامران اي لولا ان الصحابة فهموا تقديم الركوع من
الواو لجاز تقديمه وتاخيره عندهم لدلالة الواو على الجمع مطلقا   ولعله مستفاد
من غيره كقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي   اذ لا يلزم استناد

منع الحكم بوجوب تقديم الركوع على السجود مستفادا من الاية المذكورة بوجهين احدهما انه لا يلزم من
عدم دلالتها على الترتيب نفيها عدم الدليل عليه مطلقا وثانيهما انه لا يلزم من موافقة الحكم للدليل
كونه مستفادا منه فعلى تقدير كون الواو في الاية للترتيب لا يلزم كون الحكم بوجوب تقديم الركوع
مستفادا منه فكيف يصح الاستدلال بان حكمهم بذلك مستفاد منها   ولولا انه للترتيب
لما كان كذلك اي لو لم تكن الواو للترتيب لم يفهم من الاية ترتيب وجوب الابتداء بالصفا على
ابتداء الله تعالى به   يدل عليه اي على ان الرد عليه لترك التعظيم لا لعدم رعاية الترتيب
لانه لا ترتيب فيهما اي في عصى الله ورسوله اذ هو في تقدير جملتين عصى الله وعصى رسوله وذلك
لان معصيتهما واحدة لان كلام الله تعالى وكلام رسوله امر بطاعة الاخر ولان كلا امرهما امر بالاخر
فمن عصى احدهما كان عاصيا لهما كما ان رضاهما واحد   ولولا الواو
للترتيب يريد الى الدليل من باب القياس الاستثنائي وتوجيهه لو لم تكن الواو للترتيب
لما كان بين انت طالق وطالق وطالق وبين انت طالق ثلثا اذا قالهما لغير المدخول بها فرق
لاحتمال كل منهما المعية والترتيب والتالي باطل لانها بالعبارة الاولى تطلق واحدة و
بالثانية ثلثا فكذا الملزوم فثبت انها للترتيب ومقتضى الترتيب انها تبين بالطلقة الاولى
في قوله انت طالق وطالق وطالق فلا يبقى المحل قابلا لوقوع الطلقة الثانية والثالثة وثلثا في قوله انت طالق
ثلثا بيان لما تضمنه من مصدر طالق من العدد فيقع الثلث دفعة   الجواب
منع اشار الى منع بطلان اللازم وله وهو الصحيح عن مالك عند المصنف يشعر بانه مشى على
مذهب مالك والجواب المرضي عند اصحابنا غير ذلك وهو ان الانسان يبين بترتيب
الالفاظ والترتيب اللفظي بين الطلقات حاصل في العبارة الاولى فلذلك وقعت واحدة بها
دون الثانية فلذلك وقعت ثلث بها فان قيل اي بما ذكرتم من ان الصحيح عن مالك وقوع
الثلث بالعبارة الاولى ليس كذلك لانه صرح بان الاظهر ان الواو مثل ثم والاجماع منعقد
على ان ثم للترتيب ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق لم يقع الا واحدة فيلزم ان لا يقع
بالواو ايضا الا واحدة فكيف يصح عنه وقوع الثلث بالواو واجاب عنه بان هذا القول
لا ينافي صحة ما ذكرنا لاختلاف المحل وذلك لانه انما قال ذلك في المدخول بها واراد به انها
مثل ثم في الحكم لا المعنى اللغوي لان غرض المجتهد في اجتهاده انما هو بيان الحكم الشرعي
اي كما ان قول الزوج لزوجته المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق يقتضي وقوع
الثلث بناء على صحة طلاق الرجعية يقتضي قوله انت طالق وطالق وطالق ايضا وقوع
الثلث لما ذكر ولم يقل في غير المدخول بها لينافي ما ذكرنا والحاصل ان الواو لا يدل
على الترتيب فلو قال انت طالق وطالق وطالق يقع به ثلاث طلقات سواء كانت المدخول بها

مدخولا بها اولا وثم يدل على الترتيب فلو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق تقع به ثلث طلقات في المدخول بها لصحة طلاق الرجعية ولا تقع به في غير المدخول بها الا واحدة لانها تبين بالاولى فيكون الواو مثل ثم في الحكم في المدخول بها لا في غيرها غالبا احترازا عن مثل قوله والتي قولها كذا ومثيلا ومثله لا يعتبر فيه النية اي لا ينصرف الى غير موضوعه بالنية لان اللفظ اذا وجدناه فيما هو ظاهر فيه لم ينصرف الى غيره بالنية لصريح الطلاق والعتاق وهذا مبني على مذهب مالك وعند اصحابنا اذا سبق ذكر الواو مع مدخولها كانت محتملة للتاكيد والعطف سواء لان التاكيد اللفظي يجري في الالفاظ كلها فيرجح العطف بالتاسيس والتاكيد بالنية فلو لم ينو التاكيد يحمل على العطف لان الواو ظاهرة في التعدد لانها موضوعة للجمعية وهي مقتضية للتعدد ولو نواه حمل على التاكيد ولذلك قالوا لو قال له علي الف والف ولم ينو بالثالث تاكيد الثاني كان له عليه ثلاثة الاف ولو نوى التاكيد كان عليه الثاني ومثل هذا قول القائل لزوجته انت علي حرام فانه صريح في اليمين فيصرف اليه ان لم ينو الطلاق ولا الظهار وان نوى شيئا منهما وقع ما نواه لانه ليس في الصراحة بحيث لا يقبل الصرف عنه **قوله** واهل التكسير هم الذين يزعمون ان الحروف المبسوطة اذا جمعت على صنع مخصوص كان لها خواص ومناسبات مع اشياء مخصوصة كان لها اثارا اذا جمعت على وضع مخصوص كما اذا فرضنا شكلا فيه تسع بيوت يرقم في كل بيت حرف حروف ابي جاد من الاحاد على وجه يكون في كل جدول خمسة عشر سواء كان في طول الشكل او في عرضه او في الاقطار فانها اذا كتبت على هذا الوجه على خرقتين لم يصبهما الماء تنظر اليهما الحامل فيضعهما تحت قدميها يسرع الولد في الحال الى الخروج **قوله** ومما يعضده ان قيل الاشكال ان مفهومي الطهر والحيض من قبيل التصورات وقد بين انه لا نقيض لها وعلى تقدير ان يكون لها نقيض يجوز ارتفاعهما بعدم المحل القابل للحيض فكيف يكون منهما تناقض قلنا اطلاق النقيضين عليهما باعتبار ثبوتهما او سلبهما عن المحل القابل للوجودي وهو المراة وح يتحقق التناقض بينهما لرجوعهما الى التصديق وكل منهما مساو لنقيض الاخر لان قولنا المراة ليست حائضة تساوي قولنا المراة طاهرة وبالعكس لوجود الموضوع لان بحثنا مقصور عليه ومساوي النقيض يسمى نقيضا كما في الضرورية والممكنة فان الدائمة مساوية لنقيض المطلقة وبالعكس وكذا في سائر الموجهات مع انه يطلق عليها النقيض سيما عند المصنف فانه لم يعتبر في تعريف التناقض ان يكون لزوم كذب احدهما لصدق الاخر بالذات **قوله** وبتقدير اي لو كان دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة ذاتية للفظ مع المعنى وفرضنا ان اللفظ الدال على الشيء الذي له مناسبة ذاتية اليه وضع لنقيضه او لضده دون ذلك الشيء دل عليه اي على ذلك النقيض او الضد دون هذا

المدلول الذي للفظ نسبة ذاتية اليه لانه يفهم منه الموضوع فيتخلف عنه المناسبة الذاتية لانها مستلزمة للدلالة ونفي اللازم يستلزم لنفي الملزوم وما بالذات لا يتخلف عنها لانها لازمة للذات وعدم اللازم مع وجود الملزوم محال اللهم الا ان يقال المناسبة الذاتية انما تستلزم الدلالة العقلية على المعنى الذي يناسبه بالذات وهي غير متخلفة عن اللفظ لكن من لم يفهم ذلك المعنى للذهول عن المناسبة الذاتية التي العلم بها شرط في الدلالة عليه كما ان العلم بالوضع شرط في الدلالة على المعنى الموضوع له والتي تخلف عنه هي الدلالة الوضعية عليه فلا يلزم ما ذكر ولو فرضنا انه وضع لهما اي للمدلول الذي يكون للفظ مناسبة ذاتية اليه ولنقيضه او لضده كليهما فعليهما اي فيدل عليهما لان كلا من المدلول ونقيضه او ضده يفهم منه لكونه موضوعا له واذا دل على كل منهما كان له مناسبة ذاتية الى كل منهما لان المفروض ان الدلالة لمناسبة الذاتية فيلزم اختلاف ما بالذات وما بالذات لا يختلف لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي مختلفين فان قلت لا نم استحالة اللازم كيف والمركب قد يقتضي لوازم اشياء مختلفة كالشجر فانه بالطبع حركة انمية اغصانه الى العلو وعروقه الى السفل وحركة في الكم جذعه قلنا نعترض ذلك في حرف واحد والبسيط يستحيل ان يختلف مقتضى ذاته واعلم ان هذا مبني على ما ذكره بعض الحكماء من الطبيعيين ان البسيط لا يلزم لذاته لازمان ويستدل باختلاف اللوازم وان كانت غير متناهية على اختلاف الملزومات وكانه انما ذكره الزاما للقائلين بان طبائع الحروف البسائط مقتضية للنسب واللوازم وهم ان يقولوا اللفظ له مناسبة ذاتية مع احد النقيضين او الضدين فقط ويدل عليه عقلا ولا يتخلف هذه المناسبة ولا الدلالة فلو وضع للنقيضين او الضدين عرضت له مناسبة اليهما بالوضع ويدل عليهما دلالة وضعية وهاتان يختلفان لكنهما ليستا بالذات فما بالذات لا يختلف وما يختلف ليس بالذات **قوله** والا لزم الاختصاص اي لولا المناسبة الذاتية كان نسبة اللفظ الدال الى جميع المعاني على السوية وكذا نسبة المعنى المدلول الى جميع الالفاظ سواء فهم معنى معين من لفظ معين ان لم يكن لمخصص عرضي كوضع له يلزم الاختصاص بلا مخصص وان كان لاجله لزم التخصيص بلا مخصص من غير انضمام داعية من العلم بمصلحة يتضمنها النقل وهو الوضع هنا **قوله** يتبين الله لتخصيص الحدوث اي فالارادة الصالحة للتخصيص في الوضع من الله تع كارادته تخصيص حدوث الحادث بوقت فانها مخصصة لتخصيص الحدوث بذلك الوقت مع ان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وهذا على تقدير ان يكون الواضع هو الله تع كما هو مذهب الشيخ ومن الناس كارادتهم تخصيص الاعلام بالاشخاص فانه ليس تخصيصا بلا مخصص بل المخصص هو ارادتهم وهذا على تقدير ان يكون الواضع هو الناس كما هو مذهب البهشمية او يخلق اصوات هذه الاصوات اما ان يكون معروضة للكيفية الحرفية كما اذا خلق لفظ الرحمن في جسم مع صوت

غير معروفة بكيفية الحروف

يدل على معناه طبعا واما ان تكون غيرها كما اذا احلوه في جسم ثم حلق فيه اسما يدل طبعا على معناه

قوله بترديد الالفاظ اى بتكرار الالفاظ مرة بعد اخرى حتى يحفظوها ثم يعرفون معانيها

بقرينة هي الاشارة اليها او تقريبها اليها او بغيرها قوله اصطلاح طرا اى حدث من

اهل العربية بعد ما وضع اللغات الالهام بان يضع الالهام انما يطلق فيما يحتاج

الى الكسب وتحصل بالعقل لا بمجرد تخصيص الالفاظ بالمعاني لا يحتاج الى كسب فالمراد بالالهام

الوضع العام مستندا بان الحاجة ماسة الى كون الالفاظ علامة لا غيرها لاختصاصها بالفوائد

لفوائد التي جرت مرجع المؤنة وعموم العائدة ووجودها مع الحاجة وانعدامها عند انعدام

الحاجة قوله واما في الاسماء حاصله ان الاسم اريد به عين المسمى بدليل قوله عرضهم و

قوله والجواب ان العلم للاسماء اى التعليم للاسماء اللفظة لا النفسية التي يصح كونها

عين المسميات فلا بد لها من مسميات مغايرة لها لاستحالة كون اللفظ الذي هو عرض قائم

بالمتكلم غير قائم بعين المسمى الذي ليس كذلك والتقدير اسماء المسميات بحذف المضاف اليه و

عوض منه اللام وضمير عرضهم عائد الى المضاف اليه المحذوف واقدار الخلق على

وضعها معناه اذا عرض حاجة معينة اقدار الله تعالى السنة طائفة على التلفظ بلفظة يكون علامة لها

والسنة طائفة اخرى على التلفظ بلفظ اخر لا الاقدار على مجرد الوضع اذ ليس فيه بديع صنع وكذا

يحمل الالسنة اللغات يحمل اقدارها على اللغات وكلاهما سواء لانهما من باب اطلاق اسم الحال

على المحل فان رجح الاول بانه اشهر لانه اذا قيل فلان يعرف لسان العرب يفهم عرفا من

لسانهم لغتهم عورض بان الثاني اقرب من المعنى الحقيقي قوله فيصح ما قلنا والا لزم اى ان

لم يصح ما قلنا من كون اللغات اصطلاحية لزم الدور لانه لاحاجة تكون توقيفية والتوقيف

يتوقف على الارسال لانه اما ان يكون بالوحي او بخلق اصوات واسماعها واحدا او جماعة او

بخلق علم ضروري والاخيران باطلان لان السامع والمخلوق فيه العلم الضروري ان كانا غير

عاقلين فيبعد عادة كونهما عالمين دون العقلاء ومعلمين لهم وان كانا عاقلين وكذا لغير

يخص واحدا من الامة علم بواسطة الشرع غير مقتبس من مشكوة النبوة وقيل ان كانا عاقلين

فيعرفان الله تعالى لان العلم بالوضع الذي هو سببه بعض العلم بالمنتسبين فلا يكونان مكلفين

بالمعرفة لكن عاقل مكلف والا بالمعرفة وتوقف الارسال على التوقيف لان اصابة اللغة الى

القوم تقتضي وقوفهم عليها قوله والجواب حاصله ان التوقيف انما يتوقف على الارسال

اذا كان لقوم الرسول كما يشعر به الاية اما اذا كان التوقيف لادم فلا فانه يعلم الاسماء

بخلق اصوات يسمعها او بخلق علم ضروري فيه بالوضع ثم انه علم ابناءه ثم ارسل اليهم فكان الارسال

بعد اللغة قومه ومعرفتهم لغتهم فتأمل الرسالة فلا دور قوله العلم بالوضع بعض العلم بالصانع فلا يكون

مكلفا بمعرفته ظاهر البطلان لان العلم بالوضع انما يقتضي العلم بواضع ما على تقدير التسليم لا العلم

م

ل

ادم مكلفا بالمعرفة لحصولها له ضرورة لان الجنة ليست دار التكليف ويكون بنو له مكلفين

بها قوله وقد اجيب اى منع كون التوقيف لادم موقوفا على الارسال لجواز حصوله بخلق

اصوات او علم ضروري فيهم ورده المصنف بانه وان كان محتملا لكنه خلاف الظاهر فالظاهر هو ما

يجئ ويدعي الظهور والاحتمالات البعيدة لا تدفعه قوله احتج الاستاذ بهذا الاحتجاج طا

اذا كان الواضع جماعة من البشر ويريد بعضهم تعريف الوضع لبعض الاخر لان اصطلاحهم و

تواطؤهم على انا نريد بهذا اللفظ المعنى الفلاني موقوف على معرفة دلالة الالفاظ يعبرون بها عن

هذا التواطؤ والمفروض ان معرفة دلالة الالفاظ ليست بالتوقيف بل بالاصطلاح فيتوقف

معرفتها على اصطلاح سابق واما اذا كان الواضع واحدا من البشر واراد تعريف اصطلاحه

لغيره فلا يتوقف تعريف اصطلاحه على معرفة القدر المحتاج اليها في التوقيف بل انما يتوقف عليها

تعريفه فيكون اللازم ح هو الدور لانا لو فرضنا ان الالفاظ كلها اصطلاحية فقبل علم

المخاطب بشيء منها لو عرف الاصطلاح ببعض منها يلزم ان يكون ذلك البعض معلوما

قبل العلم به وهذا دور صريح وصح هذا فالمال في تعريف الاخر به هو الدور ايضا قوله

والجواب منع حاصله منع والمفروض منه تعريف الاصطلاح اذ المفروض ح ان جميع

الالفاظ حتى القدر المحتاج اليه اصطلاحي ولا يلزم منه ان معرفة شيء منها لا يحصل الا بالاصطلا

لجواز ان يكون اصطلاحيا ويعرف دلالة بعضها بالترديد والقرائن ثم يعرف بذلك

البعض دلالة البعض الاخر قوله لان وضع لفظ معين اعلم ان المطالب بعلم احد

بالاستقلال العقل بالحكم بما حكم فيه من الايجاب والسلب كحلول عرض الان على راس

جبل بالمشاهدة فلا يجوز اثباته الا بالنقل وثانيها ما يستقل العقل بالحكم من

يتوقف ثبوت النقل كوجود الباري تعالى والنبوة فلا يجوز اثباته الا بالعقل وثالثها ما

يستقل العقل به ولا يتوقف ثبوت النقل عليه كاثبات الوحدانية وامثاله ويكون بكل من العقل

والنقل قوله اسم في قيل هو سير بالاضافة واصلها الاله فحذف الالف وادخال

لام التعريف عليه فصار الله وقيل عربي ثم اختلف فقيل هو مشتق اى له وضع وصفيا

شخصيا بل هو موضوع وضعا كليا وقيل هو موضوع اى وضعا شخصيا وهذا احد

قولي سيبويه انه مرتجل للعلمية غير مشتق فلا يجوز نزع اللام منه والقائلون بكونه مشتقا

اختلفوا فقال بعضهم مشتق من اله بالفتح بمعنى عبد يعبد ومعناه واصله الاله وبعضهم

من وله يوله اذا تحير واصله ولاه وبعضهم من لاه يليه اذا ارتفع واصله لاه والقائلو

بكونه موضوعا وضعا شخصيا اختلفوا فقال بعضهم موضوع للذات الموصوفة

بصفات الالوهية وبعضهم للذات مع الصفات قوله فسقط بهو فانه يركب

من مقدمات كاذبة يذكر في معارضة البرهان ولما كان الطريق الى العلم بوضع القسم

م عليه صح

بالعبادة صح

ن

الاول هو التواتر والمتواترات من المقدمات القطعية كان القياس المؤلف منها ومن مقدمة
اخرى قطعية برهانا فانا نقول وضع هذا اللفظ ثبت بالتواتر وكل ما ثبت بالتواتر قطعي ينتج وضع
هذا اللفظ قطعي فكان ما يعارض به سفسطة لا يستحق الجواب ان قيل العلم بكون مقدماته
السفسطة كاذبة ان كان ضروريا فربما يشتبه على السوفسطائي فينبغي ان ينبه عليه وان كان
كسبيا فيحتاج الى دليل يكتسب منه وعلى التقديرين يستحق الجواب قلنا المراد به انه لا يستحق
تعيين مقدمة منها للبطلان لظهور بطلان المجموع من حيث هو مجموع وهو بالحقيقة نقض اجمالي ولو
لو صح دليلكم بجميع مقدماته لما تخلف عنه مدلوله لكنه قد تخلف اذ قد يحصل الجزم بوضع بعض الالفاظ
لمعانيها فلا يكون صحيحا بجميع مقدماته وانه لا اخراج بعيد ان لا انها مقدمة نقلية ايضا لكن
العقل يدرك منها ان كل ما يدخله الاستثناء فهو عام فنضم هذه المقدمة العقلية الى المقدمة
الاولى لينتج ان الجمع المحلى باللام عام وهذا هو المراد باستنباط العقل من النقل في طريق معرفتها
من النقل و~~باستنباط العقل من النقل معا~~ وهاهنا مبادي من موالهم
الاحكام البحث عن الاعراض اللاحقة للحاكم والحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه كما هو من مبادي علم
الاصول من مبادي الفقه ايضا لانه بحث عما يوجد خارج موضوعهما ولذلك ذكره من اصحابنا في
الكتب الفقهية وقدم على الشروع في مسائلها ومنزه عنها بل انه لا حكم بان الفعل هذا
اشارة الى محل النزاع كما صرح به في المواقف اذ المعنى بكون الفعل حسنا في حكم الله تعالى كونه متعلق
المدح عاجلا والثواب اجلا وبكونه قبيحا في حكم الله تعالى كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب
اجلا فعندنا ذلك التعلق انما هو بالشرع فلو ورد الشرع بتحريم المباح كتحريم تزويج البنات من
البنين وقد كان مباحا في عهد ادم عليه السلام وتحليل الحرام كتحليل الغنائم لرسولنا عليه الصلوة
والسلام وقد كانت محرمة على الانبياء السالفة عليهم السلام لانقلب الامر في الحسن والقبح وعندهم با
لعقل لا يجوز اختلافه لان الافعال مناسبة لذواتها ولصفات لازمة لها حقيقية كانت او اعتبارية
بعضها يقتضي تعلق المدح والثواب وبعضها تعلق الذم والعقاب سواء ورد الشرع بهما ام لا
الا ان العقل قد لا يستقل بادراك ذلك التعلق في بعض الافعال ويحتاج الى ان يكشف الشرع
عنه كما في العبادات فعند ورود الشرع تبين للعقل ان له حسنا في ذاته وان لم يتبين بحسب الحسن
بالعقل في البعض كما في التعبديات وحاصله ان الشرع عندنا هو المثبت للحسن والقبح وعندهم
هو المظهر لهما بقوله الفعل احتراز عن الصفة فان العقل يحكم بحسنها وقبحها بالاتفاق وكل صفة
يكون بها ارتفاع حال المتصف بها يحكم العقل بقبحها كالجهل اذ لا نزاع في ان يدركها العقل
وقوله في حكم الله احتراز عن حكم العقل بحسن الفعل او قبحه لانه حكم بهما في احد المعاني الثلثة
التي هي من موافقة الغرض ومخالفته واخواتهما لما صرح اصحابنا بان حكم العقل بحسن الفعل و
القبح انما يكون على احد هذه الوجوه الثلثة لا على انه في حكم الله بان يكون ما يدرك حسنه

ما صورته شرعا وما يدرك قبحه منهما عنه شرعا وان لم يرد خطاب الشارع به
وان الحسن والقبح يعني ان معطوف على انه وواقع في حيز الاعراب اي يعني بقولنا الحاكم هو الشرع
دون العقل ان حسن الفعل وقبحه انما يطلق عندنا باعتبارات ملائمة اضافية يمكن تغيرها وتبدلها
بالنسبة الى الاشخاص والازمان والاحوال وما يكون كذلك لا يكون لذات الفعل ولا لوجه هو في
نفسه عليه وان كان يدركها العقل لان ما بالذات لا يختلف لا دائما لا يمكن تبدلها كما ذهبت المعتزلة
اليه ولخص هذا الكلام ان العقل لا يحكم بحسن ولا قبح ذاتي صح وقوعه في حيز الاعراب بيانا للمراد
والمراد بقوله لا ذاتي ان الافعال ليست حسنة او قبيحة لذواتها ولا لصفة بانه لذواتها حسن
او قبيح سواء كانت الصفة حقيقية كما هو مذهب قدماء الجبائية او كانت اعتبارية كما هو مذهب
الجبائي لم يرد جميع مذاهبهم وليس شيء من المعاني الثلثة لمحل النزاع كما صرح به في جواب ادلتهم و
صرح به الامدي في الابكار وحاصله انا نقول بحسن الافعال وقبحها عقلا لكنا نقول
انهما ليسا ذاتيين لها الاول الموافقة للغرض اي يطلق الحسن على ملائمة الغرض والقبح
على منافرته فما وافق الغرض يسمى حسنا وما خالفه قبيحا وما لم يوافق الغرض ولم يخالفه يسمى عبثا
وربما يعبر عنهما كما ذكر في المواقف بالمصلحة والمفسدة كالحسن ما يشتمل على المصلحة والقبح ما يشتمل
على المفسدة وما يكون خاليا عنهما لا يسمى بشيء منهما والمصلحة هي اللذة ووسيلتها والمفسدة الالم ووسيلته
كما يجيء في القياس ولا شك انهما بهذا المعنى يستقل العقل بادراكهما لكنهما ليسا ذاتيين للفعل المتصف
بهما لانهما يختلفان باختلاف الاغراض بالنسبة الى الاشخاص كقتل زيد مثلا فانه حسن بالنسبة
الى اعاديه لكونه موافقا لغرضهم وفيه مصلحتهم وقبيح بالنسبة الى مواليه لكونه مخالفا لغرضهم وفيه
مفسدة لهم ولو كانا ذاتيين له لم يمكن اختلافهما بالاضافة كما لا يتصور ان يكون المحل الذي فيه
صفة حقيقية كالسواد اسود بالنسبة الى شخص وابيض بالنسبة الى غيره الثاني ما امر
قيل هذا التعريف لا يصدق على الحسن والقبح اذ الصادر عن الفاعل هو الفعل لا حسنه وقبحه
بل يفسر للحسن والقبح قلنا يقدر مضافا فقيل ما اي حال ما امر والمراد بحاله ما يشمل ورود
الامر وتعلقه به كما صرح الامدي به في موضع من الابكار وما صفة هو موصوفها العقل و
يقدرها فيه موضع اخر منه وكل فعل امر الشارع بالثناء على فاعله كالواجب والمندوب
يسمى حسنا وكل فعل امر الشارع بذم فاعله كالحرام يسمى قبيحا فالمباح والمكروه لا يطلق عليهما
الحسن والقبح ويدركهما ايضا قد يكون العقل لكنهما بهذا المعنى ليسا ذاتيين للفعل المتصف
بهما لاختلافهما بالاشخاص كما في صلوة الجمعة فانها يمدح فاعلها اذا كان رجلا ويذم اذا كان
امراة شابة وبالازمان فان الصوم اذا كان في العيدين وايام التشريق لا يمدح فاعله وفي
غيره يمدح والاحوال فان اكل الميتة قدر ما يسد الرمق يمدح فاعله حال المخمصة ويذم حال
الرفاهية ولو كانا ذاتيين لما اختلفا الثالث ما لا حرج في فعله اي كل فعل اختياري

لا يأثم فاعله بفعله فهو حسن كفعل الله تعالى والواجبات والمندوبات والمباحات وما يأثم
فاعله بفعله فهو قبيح كالحرام وفعل البهائم وما لا يوصف بشيء من الاحكام لا يوصف بشيء منهما وربما
يعبر عنه بعبارة اخرى وهو ما نهى عنه شرعا فقبيح والا فحسن وهذا المعنى ايضا يدرك بالعقل بعد ورود
الشرع لكنه ليس ذاتيا للفعل لاختلافه بالاشخاص والازمان والاحوال اذ يجوز ان يكون الشيء
حراما على شخص في زمان غير حرام على اخر في ذلك الزمان او عليه في زمان اخر او حال اخر ولو كان
ذاتيا لما جاز اختلافه كسواد المحل فهذه المعاني ليس شيء منها محل النزاع كما عرفت وقد وقع
في المرصاد ان الاخيرين من محل النزاع وتبعه بعض الشارحين ولعله اراد انه اذا امر الشارع با
لثناء على فاعل فعل علمنا ان ذلك الفعل متعلق الثواب اجلا والثناء عاجلا واذا امر بذم فاعل
علمنا ان فعله متعلق العقاب والذم وهل ذلك التعلق بخصوصية الفعل او لوجه هو عليه في ذاته اختلف
فيه فعندهم لذلك وعندنا ليس له وكذا في الاخير لكن هذا بعض جزئيات النزاع لان بعضا لم يرد
الامر بالثناء على فاعله وبالذم يتصف بهما عندهم وعندنا لا وايضا فانهم ذهبوا الى كون الفعل   عل
مستحقا للثواب او العقاب لصفة في الفاعل وحسن الفعل وقبح لغير الصفة المذكورة من الذات
الفعل او لصفة هو في نفسه عليها ولا تلازم بينهما وبهذا ظهر لا وجه لاختصاص الاخيرين ويمكن
ان يقال كون الفعل موافقا للغرض ومخالفا له ومتضمنا للمصلحة او المفسدة لا من في ذاته او لما
يعتقد ويعرض فيه كيف وهم قد صرحوا به في الافعال الاختيارية قبل البعثة وقالوا الفعل الذي
يستقل العقل بادراك جهته ان اشتمل وجوده على مفسدة فحرام وان اشتمل عدمه عليها فواجب
وان اشتمل وجوده على مصلحة فمندوب وان اشتمل عدمه فمكروه وان لم يشتمل وجوده ولا عدمه
على شيء منهما فمباح   وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير اراد به غير البهائم لان افعالها
لا يوصف بحسن ولا قبح في اصطلاح اهل الشرع   لتنزهه عن الغرض اي عندنا لان افعال
الله عند المعتزلة معللة بالاغراض   واما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله اي اتصاف
فعل الله تعالى بالحسن بهذا المعنى انما هو بعد الشرع لا قبله كما تخيله بعض اصحابنا استنباطا من
تعلق الامر بالمعدوم بتقدير وجوده لانا لو فرضنا عدم ورود الامر لما خرجت افعال الله عن
كونها حسنة هكذا ذكره الآمدي   سواء فيه فعله قبل الشرع وبعده اي سواء في الاتصاف
بالحسن فعله قبل ورود الشرع وبعده لانا بعد ورود الشرع مامورون بالثناء على جميع افعاله سواء
كانت مما مضى او في الحال او فيما يستقبل   وقالت المعتزلة لما فرغ من تحرير المذهب
المختار شرع في تحرير مذاهب المخالفين له وقوله اذ تنازعا اراد به ما هو اعم من ان يكون لنفس ذواتها
او لصفة منهما لتشمل مذاهبهم   وقال قوم بحصل بصفة بوجه فيهما الظرف متعلق بوجه
وضمير التثنية للحسن والقبح ووحد ضمير يحصل وكذا المنصوب المتصل بوجه لعوده الى احد
الامرين من الحسن والقبح وهما عندهم معللان بنفس الصفة كانهما ناشئان من نفس الذات عند

الاولين والفرق بين المذهبين كالفرق بين عالمية الله تعالى وعالمنا عند القائلين بالاحوال
منهم وكون الصفة لا تستقل بحقيقتها بدون الذات لا ينافي كونها علة باصلها كما في العلم والعالمية
لان محل العلة ليس جزءا منها عندهم والفرق ظاهر بين كون الوصف مستقلا في التحقق و
بين كونه مستقلا في الاقتضاء كما بين في المشروط بشرط الوصف والاجل   يكفي فيه
عدم موجب القبح هذا التفصيل ذكره ابو الحسين وقال الحسن ما هو عار عن جميع وجوه القبح
وعرف القبيح بانه ما ليس للمتمكن منه ومن العلم به ان يفعله ثم قال ونشاهد في هذا التفسير ان اجر
ان له احدهما المشتمل على صفة موجبة للقبح لان ليس ان يفعله امر ممكن فلا بد له من علة وهي الاشتمال
المذكور وثانيهما ما يستحق فاعله الذم وهذا اثر السابق   لنا لو كان الحسن والقبح
ذاتيا لما اختلف لكن ان يقال ان اريد بالاختلاف تعدد اللازم من الحسن والقبح فالملازمة
ممنوعة لجواز ان يكون فعل واحد له جهتان يكون حسنا واجبا باحديهما وقبيحا بالاخرى كما
في الصلوة في الدار المغصوبة فالكذب النافع قبيح لصفة في ذاته وهو كونه منصوصا غير مطابق
للواقع وحسن لصفة اخرى لها وهو كونه اخبارا للمخاطب به مفضيا الى انقاذ بري وان اريد به
حصول احدهما وزوال الاخر كما يقال على ان يختلف اليه القوم اي يجيء احدهم ويذهب الاخر
فبطلان اللازم ممنوع والاستدلال على بقاء القبح في الكذب الذي فيه انقاذ بري بانعقاد الاجماع
وهو اتفاق العقلاء على ان فاعله لا يستحق العقاب اجلا ولا الذم عاجلا وعلى حدوث
الحسن فيه بكونه واجبا ولهذا يمدح فاعله ويذم تاركه لا اثم لان القائلين بالحسن والقبح
العقليين اتفقوا على ان مدح الفاعل وذمه لصفة فيه معا يوجب لما به يحسن الفعل ويقبح والكذب
النافع قبيح عندهم لا حسن فيه اصلا الا ان قبحه يطري ومدح فاعله دون ذمه ليس بحسنه بل لصفة
عرضت للفاعل وهو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين اما الكذب الذي يحصل بها انقاذ بري
واما تركه المفضي الى قتله اذا لم يمكنه التعريض والتخلص عن الكذب فعدل عن اقبحهما الى الاهون فا
لاضطرار يسقط ذمه والعدول الى الاهون يوجب مدحه والى هذا اشار النبي بقوله صلى الله
عليه وسلم من ابتلي ببليتين فليختر ايسرهما ولذلك قال الفقهاء من وقع في النار وعلم انه لا خلاص
له منها الا بالقاء نفسه في ماء مغرق له ان يغرق نفسه لا لان اهلاك النفس ليس بحرام بل لانه
هالك لا محالة والصبر دفع بالاهون وان لم يتخلص عنه الا بان يحلف يجوز له ان يحلف كاذبا
لمصلحة حفظ الوديعة ثم يكفر عن يمينه الى غير ذلك من المسايل   ولنا ايضا قول المصنف
وايضا لو كان ذاتيا لاجتمع المتنافيان في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه حمله الشارحون
على ان المراد به اجتماع الحسن والقبح الذي هو اللازم في الكلام الغدي وذلك لانه اذا
قال قائل لاكذبن غدا ولم يتكلم في الغد الا بكلام واحد فهذا الكلام اما ان يكون صادقا او
كاذبا وعلى التقديرين يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه اما اذا كان صادقا فلانه من حيث كونه

صادقا يكون حسنا ومن كونه مستلزما للكذب الكلام الامسى يكون قبيحا لان الكذب قبيح ومستلزم
القبيح قبيح واما اذا كان كاذبا فلانه من حيث كونه كاذبا يكون قبيحا ومن حيث كونه مستلزما
لصدق الكلام الامسى يكون حسنا لان الصدق حسن ومستلزم الحسن حسن والاقرب ان
يحمل على ان المراد اجتماعهما في قوله لاكذبن غدا لانه هو المتبادر الى الفهم من كلامه ولانه يمكن
منع كون المستلزم للحسن حسنا ومستلزم القبيح قبيحا على ما سيجئ ولعدم احتياج الى اضمار
وهو انه قال في الغد كلاما وبيان اجتماع النقيضين صح على ما في الشرح وهو ان قوله لاكذبن
غدا ان كان صادقا يصدقه وقوع متعلقه اذ لا معنى لمطابقته للواقع الا هذا ووقوع متعلقه
حصول الكذب في كلام اخر بعينه ان صدقه هو حصول الكذب في اخر فهذا الكلام من حيث صدقه
يكون حسنا ومن حيث ان صدقه حصول الكذب في اخر يكون قبيحا فيجتمع في كونه صادقا الحسن
والقبح الراسان وبهذا يظهر بيان اجتماعهما اذا كان كاذبا وقرر في المواقف هذا الدليل
على وجه اخر ذكره الامدي في الابكار وهو انه اذا قال لاكذبن غدا فكذبه في الغد ان كان
حسنا لم يكن قبح الكذب ذاتيا وان كان قبيحا كان تركه حسنا واللازم باطل لانه مستلزم
لكذب كلامه الامسى القبيح ومستلزم القبيح قبيح وتقرير هذا ما ذكر في الاحكام وهو انه اذا
قال لاكذبن غدا ان كان الحسن منه هو الكذب في الغد لم يكن قبح الكذب ذاتيا وان كان هو
الصدق فهو ممتنع لانه مستلزم لكذب الخبر الاول ومستلزم القبيح قبيح فهذا خبر
لا يخلو عن الصدق والكذب لا يقال اللام في لاكذبن غدا لام القسم بدليل نون التاكيد والقسم
من الانشاءات والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب لانا نقول قوله لاكذبن غدا جواب
للقسم لا نفسه وجوابه اذا كان جملة خبرية يبقى على الخبرية ويحتمل الصدق والكذب بدليل يجوز
وقوعها صلة للموصول في قوله تع وان منكم لمن ليبطئن وخبرا للمبتدا في قوله تع الله لا اله الا هو
ليجمعنكم الى يوم القيمة هذا ولا يمكن منع هذا الدليل بمثل ما منع به اولا في المواقف الدليل المذكور
فيه وهو انا لا نسلم ان مستلزم الحسن حسن ومستلزم القبيح قبيح لانه ليس ضروريا قلنا مطالبة
الدليل عليه لان تقرير الشرح دال على ان صدقه عين الكذب في اخر لا انه مستلزم له وهذا الكلام
في الكذب فلا يتوجه منع الاستلزام نعم يمكن منعه بما منع به فيه ثانيا وهو ان هذا الدليل لا ينهض
على من يقول ان الحسن هو العاري عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا
او كاذبا الا ان فيه جهة القبح كما لا ينهض على الحاسبه على ما صرح به قوله والالزم من
تعقل الفعل تعقل ما هو من ان الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه قوله وايضا اذا لم
يصدق عليه هذا الكلام يدل بظاهره على ان قول المصنف ولم يكن ذاتيا عطف على مقدر وهو
استثناء نقيض التالي استدل على كون اللاحسن سلبيا بقياس استثنائي شرطيته قوله والا اي
ان لا يكن اللاحسن سلبيا استلزم حصوله محلا موجودا لكنه لا يستلزم لصدقه على المعدوم بحمل

للاشتقاق بحمل اللاحسن سلب بحذف مقدمة الاستثنائية لظهورها واليه الاشارة بقوله و
انه باطل بالضرورة ثم بين ان بيان التالي بيان المدعى وهو كون الحسن غير ذاتي لانه الى لم يكن
سلبيا استلزم حصوله محلا موجودا لم يصدق على المعدوم واذا لم يصدق اللاحسن عليه صدق
الحسن عليه لامتناع ارتفاع النقيضين واذا صدق الحسن على المعدوم لا يكون الحسن وصفا
ذاتيا وهو المط وحاصله ان التالي ان كان باطلا تم دليلنا وان كان ثابتا ثبت المدعى
لا يقال صدق الحسن على المعدوم لا يقتضي عدم كونه وصفا ذاتيا لان المراد ههنا بكون
الوصف ذاتيا ان لا يكون باضافات واعتبارات الا ان يكون صفة حقيقية لذات موجودة
لانا نقول اتفقت المعتزلة على ان الحسن والقبح من الصفات التابعة للوجود ثم اختلفوا
فقال اكثرهم صفتان حقيقيتان يتصف الفعل بهما عند وجوده وجوبا كالتحيز للجوهر وقال
الجبائية هما صفتان لحدوث جوازا وباعتبار للارادة ككون القول امرا وتهديدا والتابع
للوجود والحدوث لا يحصل حالة العدم بالاتفاق انما الحاصل حالتي الوجود والعدم هي
الصفة النفسية وتحقيقه في الكلام وقال اصحابنا هما نفس ورود النهي وعدمه او صفتان
اضافيتان موهومتان واما الثانية اي المقدمة الدالة على بطلان اللازم والمراد بالحكم
هو قيام الحسن والقبح نفسي قوله لمحل الفعل الفاعل اي قيام المعنى الذي هو الحسن
والقبح بالمعنى الذي هو الفعل باطل لاستلزامه قيام المعنى بمحل الفعل الذي هو الفاعل لا بالفعل
ان قيل الفعل اخص من العرض ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يلزم من بطلان قيام الحسن
والقبح بالفعل ابطال قيام العرض الذي هو اللازم قلنا بل اللازم هو قيام العرض
الذي هو الحسن والقبح بالعرض الذي هو الفعل لان اللام في المعنيين للعهد الخارجي والمذكور
~~هو الفعل والحسن والقبح بالعرض الذي هو الفعل لان اللام في المعنيين للعهد الخارجي~~
والمذكور هو الفعل والحسن والقبح ويرشدك الى ان مراده هذا تغييره قول المص فيلزم
قيام قيام الحسن بالفعل اولا وانما لم يتعرض لبطلان قيام العرض بالعرض مطلقا لانه
لا يتم كما سنشير اليه قوله لان الحاصل اي انما قلنا ذلك لان الحاصل قيام الحسن
والفعل بالجوهر وهو الفاعل لانهما حاصلان في حيز الجوهر بتبعيته وكل عرضين يكونان
كذلك يكونان قائمين بالجوهر بيانه ان المط اما الصغرى فلان الجوهر وهو الفاعل هو
الذي يقتضي حيزا معينا كما يقتضيه الثقل السفل والخفيف العلو واما العرض فلا يقتضيه
فكيف يمتنع كون الاخر في حيزه واليه الاشارة بقوله اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له
لا يقال لا نسلم ان حصول كليهما في حيز الجوهر بتبعيته لم لا يجوز ان يكون حصول
الفعل في حيز الفاعل بتبعيته وحصول الحسن فيه بتبعية الفعل لكونه حالا فيه وصفة
له لا للفاعل كالخشونة والملاسة للسطح والسرعة والبطوء للحركة وصفة الشيء كان

حصولها له فرع لحصوله في نفسه كذلك حصولها في الحيز فرع لحصوله في ذلك الحيز لانا نقول كون الشيء صفة لاخر انما يقتضي ان يكون له اختصاص ناعت بموصوفه واما حصوله في الحيز فانما يقتضيه ما هو حاصل لها كما في الحركة الذاتية والحركات العرضية فان السفينة اذا تحركت وفيها امتعة فوق الامتعة رجال تحرك جميع ما فيها بتبعية حركتها وهي مقتضية لحصول الامتعة والرجال معا في الاحياز المختلفة التي يحصل فيها السفينة وكذا حركة المحدد والافلاك المائة بالحركة اليومية فان حركته هي المقتضية لحركة جميع الافلاك بالحركة اليومية والى هذا اشار بقوله اذ هما معا حسب الجوهر هذا وكون الملاسة والخشونة عرضين يعمان السطح فرع وجودها وقد بينا في الكلام ان الكم ليس موجودا فلا يكون السطح موجودا وان الملاسة والخشونة من باب الوضع وهو من النسب ولا وجود لها ايضا في الخارج الا للاكوان والسرعة والبطوء هي كون الحركة بحيث يكون السكنات المتخللة بين اجزائها اقل او اكثر وح لا يكونان صفة زائدة على ماهية الحركة السريعة والبطيئة اما عند الفلاسفة فلجواز ان يكون مراتب الحركات انواعا مختلفة ولا يكون السرعة صفة زائدة على الحركة السريعة وكذا البطوء بالنسبة الى ماهية الحركة البطيئة واما الكبرى فلان حقيقة القيام في الاعراض ليس عين التبعية في التحيز واليها الاشارة بقوله وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز ومعنى القيام قيام العرض فلا يرد ان صفات الله تع قائمة بذاته عند الاشاعرة وليس قيامها بمعنى التبعية في التحيز لان العرض من اقسام الحادث وصفات الله تع قديمة **قوله** وتحقيق في الكلام ذهب جمهور المتكلمين الى ان الحادث اما ان يكون متحيزا بالذات وهو الجوهر واما ان يكون حالا فيه وهو العرض واما ان لا يكون هذا ولا ذاك واحالوه لانه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف فيمتاز عنه بغيره فيلزم التركيب في ذاته تع عن ذلك ولشارك الباري في حقيقته لانه اخص صفات الباري فيلزم قدم الحادث او حدوث القديم وذهب المحققون منهم الغزالي والراغب الى انه موجود والنفس الانسانية حادث لا متحيز ولا حال فيه بل جوهر مجرد واستضعفوا الدليلين بان الاشتراك في الصفة سيما السلبية لا يوجب التركيب وكونه اخص صفات الباري انما يسلم لو لم يوجد حادث بهذه الصفة فيمنع كونه اخص صفات الباري مصادرة و قالوا حقيقة قيام العرض هو الاختصاص الناعت لا التبعية في التحيز لانها لا تصح في الاعراض القائمة بالنفس كالعلم والارادة اذ ليس تحيزها تابعا لتحيز النفس لكونها مجردة عنه وكذلك الكون الذي هو عرض موجود قائم بالجوهر باتفاق المتكلمين وليس معنى قيامه التبعية في التحيز لان الكون للتحيز بحيز هذا والمعقول من قيام الشيء بالشيء اذا اتحد تحيزهما ان يكون حيز القائم تابعا لتحيز المقوم به ولهذا قالت الحكماء الصور الحالة في الهيولى مقومة لها لانها هي المقتضية للتحيز دون الهيولى والقيام بمعنى التبعية في التحيز لا ينافي الاختصاص الناعت بل اخص منه فلا يكون قوله الفعل قد وصف به حيث يقال الفعل حسن دليلا على ان قيام الحسن بالفعل ليس بمعنى التبعية **قوله**

وثانيهما ان الاستدلال الاعتراض الاول نقض اجمالي للاستدلال المذكور وهذا نقض تفصيلي لكونه منعا لمقدمة معينة وهي انه اذا كان اللاحسن سلبا لصدقه على المعدوم كان الحسن وجوديا وبيانه ان الاستدلال بصورة النفي وهو اللاحسن على وجود المنفي وهو ما دخل عليه النفي دوري لان السلب في الكلام قد يرد لسلب الربط والحمل وقد يرد لسلب احد طرفيه من الموضوع والمحمول والاول هو سلب لثبوت احد طرفيه للاخر نحو ح ليس ب ح معناه سلب ثبوت الباء عن ح لا سلب مفهوم الباء وكذا اللاامتناع اذا اريد به سلب ثبوت الامتناع عن شيء لا سلب مفهومه والثبوت الذي هو الرابطة اعم من الوجود لانه قد يكون الرابطة نفس الوجود نحو زيد موجود كاتبا وقد يكون غيره نحو اجتماع النقيضين ممتنع والممتنع معدوم ولا بد من عدمية صورة السلب في هذه الصورة ان يكون ما دخل عليه السلب موجودا وسلب طرفيه لمفهومهما ومفهومهما قد يكون اعم من الوجود والعدم او الموجود والمعدوم كالمعلوم فانه يصدق على كليهما ولا يلزم ههنا ايضا من عدمية صورة السلب يكون ما دخل عليه السلب موجودا وقد يكون هو الوجود او الموجود كاللاوجود واللاموجود وهذا القسم يلزم من عدمية صورة سلبه ان المنفي موجود فاذا انما يلزم من عدمية صورة السلب كون المسلوب موجودا اذا كان المسلوب موجودا فلو اثبت كون المسلوب موجودا بعدمية صورة السلب كان دورا وبعضهم حمل الثبوت في قوله والثبوت اعم من الوجود على ما اصطلح عليه المعتزلة من ان ثبوت الذوات في نفسها اعم من وجودها وليس بذاك والمنع على هذا الوجه ما ذكره الآمدي والمنع المشهور في امثاله ان قوله لو لم يوجد احد النقيضين لزم ارتفاعهما ان اريد به ارتفاعهما بحسب الوجود فبطلان اللازم ممنوع اذ لا استحالة فيه كما في الامتناع واللاامتناع وان اريد به ارتفاعهما بحسب الصدق فالملازمة ممنوعة **قوله** غير مختار اي ما احترز فيه بقيد الاختيار فيه لكونه مشتركا بين الفاعل والمفعول والزمان والمكان **قوله** فلا يكون حسنا هي الفاء السببية كما حملت على الكبرى واسم يكون ضمير عائد الى الفعل المقيد بعدم الاختيار ولهذا استدل عليها بالاجماع لا على النتيجة لان الشكل الاول بديهي الانتاج لا يحتاج الى دليل وصورة القياس فعل العبد غير مختار اي فعل بغير اختيار وكل فعل بغير اختيار لا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا بيان الكبرى الاجماع المركب منا ومنكم فان الحسن والقبح العقليين ليسا بثابتين في احكام الله عندنا وعندهم وان كانا ثابتين لكنهما لا يثبتان في احكام الفعل بغير اختيار لان الحسن والقبح عندهم قسمان من فعل المتمكن منه ومن العلم بحاله فالمتمكن الموصوف ان كان له ان يفعل لصفة في الفعل توجب استحقاقه فهو حسن وان لم يكن له ان يفعل لصفة في الفعل توجب ايهامه فهو القبيح والتقييد بالمتمكن لاخراج فعل العاجز واعتبروا التمكن من العلم بحال الفعل من حسنه وقبحه لا العلم بها ليشمل ما يستقل العقل بادراك حاله اما ضرورة كحسن الايمان والصدق

النافع وقبح الكفر والكذب الضار ونظيرا الحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فانها
يوصف بها عقلا مطلقا وبخرج العبادات قبل ورود الشرع بهما فان فعل الصلوة قبل الشرع
لا يكون حسنا وتركه لا يكون قبيحا لعدم التمكن من العلم بحالها قبل وروده اذا تقرر هذا فنقول كل
حسن او قبيح عقلا فعل المتمكن منه ومن العلم بحاله وكل ما هو فعل المتمكن الموصوف مختار ينتج كل حسن
او قبيح عقلا مختار ويجعل الكبرى لقولنا فعل العبد غير مختار ينتج من الثاني فعل العبد ليس حسنا ولا قبيحا
عقلا لان عين في معنى السلب الموجب للعين ذاتا بعكسه بعكس النقيض الى قولنا كل فعل غير مختار ليس حسنا ولا قبيحا ثم
يجعل العكس كبرى للقصر المذكوره ينتج النتيجة المذكورة **قوله** وانما قلنا هذا بيان صغرى
القياس المذكور ويستدعي تحرير محل النزاع في فعل العبد المختار فنقول قال الجمهور من اصحابنا
يخلق الله تع القدرة والارادة في العبد والعبد يجعل ارادته متعلقة بالفعل فيوجد الله تع الفعل
عند ذلك في محل قدرته وفسروا القدرة بما عليه الفاعل عند صدور الفعل عنه والارادة بصفة
مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وسموا تعليقهما بالاختيار وقالوا الاختيار من العبد و
الايجاد من الله تع وقالت المعتزلة يخلق الله القدرة والارادة فيه وهو يجعل قدرته متعلقة بفعله
يوجده وفسروا القدرة بصفة تؤثر على وفق الارادة والارادة تارة بارادة النفع او ظنه وتاره
ميل يعقبهما وسموها بالداعية وسموا جزمه بايجاد الفعل بالاختيار والفعل الذي يوجده العبد
بقدرته من غير داعية او اختيار يسمونه اتفاقيا وهو لا يتصف بالحسن والقبح عندهم وهذا البيان
ذكره الاصحاب على طريق الالزام وتوجيهه ان فعل العبد الحاصل في محل القدرة والداعية
اما اضطراري او اتفاقي لانه ان لم يتمكن من تركه فهو اضطراري وان تمكن منه فان لم يحتج الى
مرجح يتجدد في العبد وقت ايجاد الفعل فهو اتفاقي لانه يصدر وجوده تارة وعدمه اخرى من غير امر
متجدد منه يخصص ايجاده بوقته وان احتاج اليه يعود التقسيم بان يقال الفعل مع ذلك المرجح و
هو الاختيار ان لم يتمكن العبد من تركه في وقته فهو اضطراري وان تمكن منه فيحتاج في ايجاده
الى مرجح اخر والا كان اتفاقيا واذا احتاج الى مرجح اخر ينتقل الكلام اليه والمال اما كونه اضطراريا
او اتفاقيا او التسلسل والاخير باطل اجماعا فيتعين احد الاولين وقوله ان افتقر الى مرجح اراد
به المرجح المتجدد من العبد بقرينة قوله في مقابله من غير تجدد امر من الفاعل والضمير في قوله يعود التقسيم
فيه عائد الى الفعل لا الى المرجح والا لم يكن لقوله مع المرجح فائده ولان اللام في التقسيم
للعهد والمذكور هو التقسيم في الفعل **قوله** انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار
هذا يدل على ان المراد بالمرجح هو المتجدد من العبد لان الفعل يحتاج عندهم الى الداعي لكن صدوره
من الله تع لا من العبد فان كفى في العبد يكون اضطراريا البته وعند المرجح المتجدد من العبد وهو
الاختيار يكون لزوم كل من شقي الترديد ممنوعا بجواز ان يكون الفعل مع هذا المرجح لازم الصدور
من العبد ولا تمكن من تركه في ذلك الوقت كما قاله ابو الحسين من ان الفعل عند القدرة والداعية

واجب الصدور ولا يكون اضطراريا لان الاضطراري ما يكون موجبه غير الاختيار او غير
لازم الصدور ويتمكن من تركه ~~ويتمكن من تركه~~ ولا يكون اتفاقيا لان الاتفاقي ما لم يترجح بالاختيار
والفعل فيما نحن فيه مرجح بالاختيار وان لم يجب به تعلق ارادته قديم فلا احتاج
الى مرجح حاصله ان نقض الدليل بفعل الرب علينا انما يتم لو كنا قائلين بصحة جميع مقدماته لكن
المقدمة القائلة بان الفاعل اذا تمكن من ترك فعله ولم يفتقر الفعل الى مرجح كان اتفاقيا ليست
صحيحة عندنا اذ يجوز للقادر ان يرجح فعله بمجرد الاختيار بلا داع يختص به كما في مسئلة الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان والعطشان اذا وجد قدحين فيهما ماء وانما ذكرنا
الزاما لهم حيث لم يجوزوا الترجيح بمجرد الاختيار واوجبوا داعيا يختص بالفعل وقت حدوثه
وعن هذا قال الجبائيان والقاضي عبد الجبار منهم ارادة الله تع حادثة وقت حصول فعله
قائمة بذاتها لا في محل والاخرون بقدمها وفسروها باعتقاد نفع في وقت حصوله او لمثل نفع
واذا كانت هذه المقدمة الرابعة غير صحيحة عندنا لم يمكن طرد الدليل في فعل الرب لان المقتضي
الوقت لفعله هو اختياره اعني تعلق ارادته بالفعل وهو قديم والباري تعالى يتمكن من تركه بان
يتعلق ارادته بالترك بدل تعلقها بالفعل ولا يحتاج في تخصيص فعله بوقت حدوثه الى مرجح
متجدد عند حدوثه لجواز الترجيح بلا مرجح عندنا وربما يقال انه لم يتمكن من تركه عند الاختيار
ولا يلزم من هذا كون فعله اضطراريا لانه انما وجب بالاختيار هذا وقد ذكر في المواقف
في ابطال الاستناد الى المرجح المتجدد بانه يحتاج الى مرجح اخر لحدوثه فينتهي الى مرجح من الرب
تع فلا يكون العبد مستقلا في الايجاد فلا يحسن التكليف ثم قال في جواب النقض بفعل الرب
ارادته وتعلقها قديمان فلا احتياج الى مرجح لان الحدوث هو علة الاحتياج ولم يتعرض
لهذا التوجيه في الشرح ولهذا تقرير واف في الكلام اشار اليه ما ذكره في مسئلة
خلق الاعمال انهم ذهبوا الى صدور الفعل عن القادر يتوقف على ان يخلق الله تع الداعي فيه
وعند حصوله يلزمه ايجاد الفعل ولا يتمكن من تركه وهذا ينافي استقلال العبد بالفاعلية وان
لم يناف تأثير قدرته فيه ويظهر بهذا جواب الاعتراضين الاخيرين والثالث
لانه قد يكون معنى ذلك لان الجبائيين والقاضي عبد الجبار والبصري ذهبوا الى ان الحسن
من الصفات التابعة لحدوث الفعل بشرط الارادة كما ان الامر صيغة تابعة لحدوث القول بشرط
الارادة والتابعة للحدوث بشرط الارادة لا يجب ان يكون موجودة كيف والقول لا وجود
لجملته فكيف يقوم به صفة موجودة واذا لم يكن موجودة لم يكن عرضا لانه من اقسام الموجود
الحادث لان اللازم والاتفاقي قد يكون له جهات واعتبارات كما ان الحجر
عندهم للحدوث واجب الحصول عند حصوله وله اعتبارات كالقائمين والبناس و
غيرهما لو كان حسن الفعل او قبحه لغير الطلب قد مر ان حكم الفعل عندنا التعلق للنهي او قبح الفعل ط

به وحسنه لعدم تعلقه به او تعلق الامر به او لاعراض في الفعل وعندهم لصفة نفسية للفعل بها ابدا س
الافعال ذاتا او لصفة معنوية اما اعتبارية على ما عليه الاشاعرة واما حقيقية كما هو مذهب سائرهم
فالدليل الذي نقض على الجبائي وغيره هو انه لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير الطلب سواء كان ذلك
الامر صفة نفسية او معنوية اعتبارية او حقيقية لم يكن تعلق الطلب بالفعل وتركه لنفس الطلب واللازم
باطل الملازمة انه حينئذ فالفعل يتوقف على صفة محسنة فيه وتركه على صفة مقبحة فيه وهي المراد بقوله
امر زائد وبيان بطلان اللازم ان الطلب صفة ذات اضافة وكل ما هو كذلك لا يتوقف تعلقه الا على
المضافين كالعلم فانه لا يتوقف تعلقه الا على العلم والمعلوم فالطلب لا يتوقف تعلقه الا على الطالب
المطلوب الذي هو الفعل في نحو افعل او تركه في نحو لا تفعل ولهم ان يقولوا المطلوب عندنا ليس
الفعل المطلق وتركه بل هو مقيد بالمصلحة او المفسدة الحامل للطالب وقال الشارح العلامة
ان اريد بالطلب الطلب الحاصل بالفعل فالملازمة ممنوعة لان تعلقه لا يتوقف على شيء لحصوله فضلا
عن امر زائد على الفعل وان اريد به الطلب لحاصل حالا (?) فبطلان التالي ممنوع لتوقف تعلقه
على امر حامل على الطلب والتصديق بعدم توقف الطلب على الحاصل بالفعل على امر زائد ليس على
ما ينبغي لان حصوله وحصول تعلقه لا يمنع احتياجه الى امر زائد كما في احتياج الكاتب الى العلم حالة الكتابة
او لصفة معنوية سواء كانت حقيقية او اعتبارية وقد يقال ان امتناع
الفعل اراد بالفعل الحكم او ما هو اعم منه واضافة الصارف الى القبح بمعنى من اي امتناع الحكم
بالمرجوح لقبح فيه صارف عن الحكم به لا ينافي الاختيار في الحكم كما ان وجوب الحكم بالراجح لحكمة فيه
لا ينافي الاختيار فيه لما عرفت ان الاختيار ما يرجح بالاختيار وهو تابع للداعي

اي الاضافة بيانية ١٢

لتحقق الوجوب لانه اذا كان الاحكام عقلية لم يتوقف تحققها على ورود الشرع ولم يختلف با
ختلاف الازمان فكان الوجوب متحققا قبل البعثة وكذا الحرامة اي الاخلال بها بترك الواجبات
وفعل المحرمات الشرعية قبل البعثة فانه واقع قبل الشرع ضرورة لا يستلزم مذهبهم
خلافه يحتمل ان يريد المراد بمذهبهم ما ذهبوا اليه من حكم العقل بحسن الافعال وقبحها او من جواز
عقاب العصاة على الله تعالى ومنعهم جواز العفو عنهم والمراد بقوله خلافه خلاف ما تقتضيه الاية الكريمة
وهو العذاب قبل الشرع او مقتضاها هو نفي العذاب قبل البعثة وحمل مذهبهم على الثاني اقرب
لانه بالمعنى الاول اعني حكم العقل بحسن الافعال وقبحها بمجرده لا يستلزم العذاب ما لم ينضم اليه
قولهم بامتناع العفو عنهم على الله تعالى اذ لا امتناع في القول بكون الحكم بالعقل وانتفاء العذاب
قبل الشرع ولو كان مستلزما له لا منع لامتناع اجتماع الملزوم مع عدم اللازم
قوله فدل على انه ذاتي لان الحكم بالحسن والقبح فيما ذكر مشترك بين جميع العقلاء ولا يختلف
فيما بينهم والمشترك يجب ان يكون كما غير مختلف وليس ذلك المشترك هو الناشئ من الشرع لاختصاصه
بالمتشرعة منهم دون غيرهم كالبراهمة والدهرية مع انه يختلف باختلاف الامم ولا العرف و

لا المصلح

ولا المصلح او المفسدة ولا العادة لاختلاف العرف والغرض والعادة باختلاف
الطوائف فيكون هو ضروري العقل المشترك بينهم قوله والجواب اي لا نسلم انه معلوم
بالضرورة لجواز ان يكون مكتسبا من احد ما ذكر من الشرع والعرف والغرض والعادة وكون
المعلول مشتركا لا يقتضي اشتراك العلة لجواز اشتراك المختلفات في اقتضاء لازم عام كفصول
الانواع المندرجة تحت جنس واحد فان كلا منها يستلزم الجنس فقوله من الشرع او العرف
او غيرها يريد به منع الخلو اذ يجوز ان يكون غير الشرع عاما يوجد في جميع الناس وفرض الخلو
لا يستلزم وقوعه ويجوز ان يكون الحكم لبعضهم بالشرع ولبعضهم بعرف يخصهم او بغيره او منع ذكر
الجواب الاول بالجملة الاسمية وعدل ههنا الى الفعل المضارع تنبيها على انه لم يقل احد قبله بل هو
مما يخصه وحاصله انا سلمنا ان الحكم بالحسن والقبح فيهما ضروري لكن يمنع ان الحسن والقبح فيهما
بالمعنى المتنازع فيه وهو كون فاعله مستحقا للثواب والعقاب في حكم الله بل الحسن والقبح
فيهما باحد التفسيرات الثلث الاضافية المذكورة ونحن لا نمنع حكم العقل فيها لكونه ايضا كالشرع
حاكما في الافعال بموافقة الغرض ومخالفته وامر الثناء على الفاعل او بالذم له وحاكما بان
فيها حرجا ام لا قوله لان لكل منهما لوازم على ان الصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب
يلزمه عدم وقوع متعلقه فيكون بتقدير تساويهما من جميع الوجوه بتقدير امر مستحيل لكونه بتقدير
الثبوت الملزوم بدون لازمه واذا كان كذلك يمنع كون الصدق موثرا على ذلك التقدير اي
عند وقوع تساويهما وان كان موثرا في الواقع لعدم تساويهما فيه ويعرف في النفوس كونه
ملائما لمصالح العالم وكون الكذب منافرا وغاية ما يلزم من هذا رفع ما هو واقع في الواقع
وهو حق لكن لما كان بتقدير تساويهما محالا جاز ان يستلزم محالا اخر قوله وانما
يستبعد رفعا يسبق الى الاذهان ان منع اختيار الصدق على تقدير تساويهما مستبعد
فلا يلتفت اليه فدفعه بان ذلك الاستبعاد انما هو لان تقدير وقوع التساوي
بين الصدق والكذب لا يستلزم وقوعه كما ان فرض كون الاربع فردا لا يستلزم كونه
فردا في الواقع واذا كان كذلك والصدق متميز في نفسه عن الكذب بلوازم تقرر في النفوس
كونها ملائمة لنظام العالم وعند تقدير التساوي بينهما لا يرتفع هذا التميز عن النفس
لكون تساويهما غير واقع في الواقع ولذلك يبادر الذهن الى الجزم باختياره على الكذب
عند تقدير تساويهما فيكون منع اختياره على تقديره التساوي مستبعدا لكن نحن لا نمنع
اختياره على تقدير وقوع التساوي بدون وقوعه وحصول الامتياز بينهما ليكون
مستبعدا بل نمنع عند وقوع التساوي فلا يكون مستبعدا وحاصله ان منعنا اختياره انما
هو عند وقوع التساوي واستبعاد عدم اختياره انما هو على تقدير وقوع التساوي و
تقدير الوقوع ليس الوقوع ولا مستلزما له فلا يكون ما ذكرناه مستبعدا هذا ولو قيل

في الجواب عن استدلالهم لا استواء بينهما في نفس الامر ولا يلزم من فرض تساويهما وتوقعه ولذلك
يؤثر العقل الصدق لا لكونه حسنا اذ ربما كان احدهما واحسن قوله لتقدير القياس منه لان
افعالنا متعلق للاحكام الشرعية دون فعله تعالى فاذا حكم العقل كان صدق كلامنا حسن وكذبه
قبيح في حكم الله تعالى وكذبه عليه تعالى حسن صدق كلامه وقبح كذبه بالنسبة الينا لمعنى اخر وهو ان الصدق صفة
كمال والكذب صفة نقص وذلك مسلم وليس محل النزاع والمراد بتمكين العبد من المعصية ان يقدره من
المعصية فمن الله بان يخلق فيه القدرة والداعية ويعطيه اسباب المعصية ومن السيد بان يعطيه اسبابها
او لا يمنعه من مباشرتها ولا يلجئه الى تركها واما ان العبد ليس بموجد لافعاله فلا يكون تمكينا منه
فليس بوارد لان الكلام مسبوق لالزام المعتزلة وهم قائلون بكون العبد موجدا لافعاله
لا انظر حتى يجب علي اذ ما لم يجب النظر في المعجزة على المكلف شرعا لم يكن للرسول سبيل الى الزامه
النظر قوله وانه لا يجب حتى انظر لان الوجوب الشرعي انما ثبت بثبوت النبوة المتوقفة
على اظهار المعجزة وكون الاية معجزة متوقف على تحدي النبي بها ونظر المكلف فيها وظهور عجز عن
الاتيان بمثلها فما لم ينظر المكلف فيها لم يثبت الوجوب الشرعي فضلا عن وجوب النظر فيها شرعا
والمقدمات المطوية في هذا التقرير مصرح بها في التقرير الثاني قوله مشترك الالزام لانه
وان اوجب النظر في المعجزة ووجوبه عقلي عندهم لكنهم قالوا انه نظري لتوقفه على مقدمات و
ذلك لان قوله انظر في معجزتي كي تعلم صدقي معناه انه يجب عليك عقلا النظر في معجزتي لتحصل لك
معرفة صدقي ومن البين توقفه على مقدمات احدها وجوب معرفة صدق الرسول لتكون الوسيلة
اليه واجبا الثانية توقفها على النظر فيها الثالثة ان النظر في شيء يفيد العلم به لتكون النظر في
المعجزة مفيدا للعلم بها الرابعة ان النظر في الالهيات يفيد العلم بها لتكون النظر في المعجزة مفيدا
للعلم بانها خلقها الله تعالى لتصديق الرسول والكل يحتاج الى النظر وذلك لان الاولى متوقفة
على ان معرفة المعجزة بدفع الخوف الحاصل من ظن ضرر الاجل او الخوف من ضرر عاجل ودفع الضرر عن
النفس واجب عقلا ويرد عليه امكان حصولها بالالهام وغيره وان مقدمة الواجب في حكمه
لا يلزم كونها واجبة في حكمه فان يثاب فاعلها ويعاقب تاركها والثالثة على العلم بعدم المعارض
العقلي وعدمه ليس ضروريا فيحتاج الى نظر اخر ويتسلسل والرابعة على تصور الحقائق الالهية
لان التصديق فرع التصور وانها لا تتصور فتكون هذه المقدمات نظرية ويحتاج في اثباتها
الى انظار دقيقة يندفع بها ما يرد عليها من الاعتراضات فللمكلف ان يقول اذا امره الرسول
بالنظر في معجزته لا انظر فيها حتى يجب علي عقلا وانه لا يجب عقلا علي حتى انظر ويقول
بدل الثانية لا يجب حتى يحكم العقل بوجوبه في حكم الله ولا يحكم العقل ما لم انظر وانا لا انظر ما لم يجب
علي وهذا قلب للدليل المذكور ويستلزم للافحام واما قوله ولا يحكم ما لم يجب فبيانه ان المكلف
يقول لا يجب علي النظر عقلا حتى يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم به حتى انظر ولا انظر حتى يجب عقلا فيلزم

يوقف وجوب النظر على نفسه فلا يكون مانعا ويلزم منه الافحام قوله فقوله لا يجب حتى انظر
اشارة الى التقرير الاول لا حل الافحام وقوله او حتى يثبت الشرع اشارة الى التقرير الثاني له
اي كلا التقريرين غير صحيح لان وجوب النظر عندنا حكم ثبت بالشرع والحكم الثابت بالشرع لكونه
خطاب الله القديم لا يتوقف على حادث فهو ثابت في الازل من غير توقف له على نظر المكلف فيه
او حصول علمه بثبوت الشرع او لانه لو توقف وجوب النظر على العلم بوجوب النظر لزم الدور لتوقف
العلم بوجوب النظر على وجوب النظر لكون العلم تابعا للوقوع والا كان جهلا فان قيل لو كان
وجوب النظر على المكلف ثابتا بدون علمه بالوجوب لزم تكليف الغافل اجاب بمنع الملازمة
لان الغافل من لا يتصور الخطاب لا من لا يصدق به والا لم يكن الكفار ومكلفين لعدم تصديقهم
فاذا قال الرسول للمكلف يجب عليك النظر في المعجزة حصل له التصور فلا يكون غافلا قوله للزم
محالان اذ يلزم كون القبيح غير قبيح وينقسم الى قسمين لانه اما في فعل الله او في فعل العبد قوله فيه
يتعذر اثبات النبوة لان كلية الكبرى وهي كل من يدعي النبوة ويظهر الله المعجزة على يده فهو نبي ممنوع
لجواز ان يكون متنبئا قوله وان لم يمنع الحكم يتخيل بسبب الكذب المراد بالكذب كون الشيء
دالا على امر بحيث لا يطابق الواقع وبنسبته اليه صدوره من الله تعالى وانتسابه اليه وهذا تتميم للحجة الاولى
اللازم في فعل الله اي لو كان القبح شرعيا لم يمتنع خلق الله المعجزة على يد الكاذب ولم يعلم قبحه قبل الشرع الا
او ورد التعميم في صورة اعم وبيانه يمتنع منا الحكم بتخيل صدور الكذب من الله تعالى وانتسابه اليه قبل ورود
الشرع بذلك سواء كان ذلك الكذب بخلق المعجزة او غيره واللازم باطل اما الملازمة فلانه اذا كان شرعيا
يتوقف علم ذكره على السمع والتقدير عدم السمع ولظهورها لم يتعرض لها واما بطلان اللازم فلانه يستلزم
لعدم الجزم بصدقه تعالى اصلا اي لا يعلم صدقه تعالى قبل ورود الشرع ولا بعده اما قبله فظاهر واما بعده فلان
العلم بحجية السمع انما يستفاد من الحكم بصدقه تعالى والعلم به اذ لولاه يجوز في تصديقه للرسول بالمعجزة كاذبا
فلا يكون تصديقه للنبي دالا على صدق النبي فلا يكون قاطعا حجة فثبت ان العلم بحجية السمع يتوقف على العلم
بصدقه تعالى فلو استفيد العلم بصدقه تعالى من العلم بحجية السمع لزم الدور واعلم ان صدور الكذب من الله تعالى
قبيح وحكمنا بصدوره ايضا قبيح فقول المص ولامتنع الحكم يتخيل بسبب الكذب لا يريد بالقبيح حكمنا بصدور
الكذب عنه تعالى حتى يكون اشارة الى قبح فعلنا ويكون معناه لامتنع حكمنا بان حكمنا بصدور الكذب عنه
تعالى على ما قررناه على ان يكون مصدرا للفعل المجهول بمعنى الانتساب لانه على الاول يكون ذكره بمجرد
التاكيد لاندراجه تحت قوله وانواع الكفر وعلى الثاني يكون للتاسيس وهو اولى من التاكيد فان
قيل صدور الكذب صفة كلامية لا صفة فعلية لان الفعل انما يطلق على الايجاد قلنا المعتزلة جعلوا
كلامه الله تعالى من الصفات الفعلية وهذا مبني على اصلهم على ان الفعل قد يطلق على اثر القدرة على ما بين في
بحث التولد من علم الكلام والمراد بالصدق والكذب ههنا ليس مطابقة الخبر للواقع وعدم مطابقته
له ليرد ما ذكرتم والا كان قوله اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي دالا على صدقه بين البطلان لان

لان تصديق النبي ليس عبارة عن كون النبي صادقا بل هو عبارة عن اظهار المعجزة على وفق
دعوى النبي سواء كان ذلك المعجز كلاما او غيره وعلى تقدير ان يكون كلاما لم يذهب احد من العلماء الى
ان وجه اعجازه صدقه بل هو البلاغة او وجوه اخر ذكرها في المواقف المراد بالصدق كون
الشيء الاعلامي مطابقا للواقع وبالكذب عدمه وذلك لان الدلالة والصدق والكذب كما يتصف
بها الالفاظ يتصف بها غيرها ولو مجازا يقال حاله تدل على كذا وقال عليه الصلوة والسلام
صدق الله وكذب بطن اخيك قوله وهو ان لا يقبح السلب الظاهر انه عطف قول المص و
السلب على قوله المعجزة اي بجواز السلب والجواز مستلزم لعدم القبح اتفاقا قوله من العالم
بخلافه المراد به الممكن من العلم لا العلم بالفعل لما علم ان الحسن والقبح قسمان من فعل الممكن منه ومن
العلم به وكفر الكافر قبيح وان لم يعلم قبحه لانه ممكن من العلم قوله لانها من الممكنات فيجوز ان
يخلق الله تعالى المعجز على يد الكاذب ولا يخلق العلم بصدقه عقيب الخلق قوله ولو سلم امتناعه فلا
نسلم اي لا نسلم ان امتناع قبح اظهار المعجزة على يد الكاذب انما هو لامتناع القبح العقلي في الاحكام
الذي فيه النزاع لجواز ان يكون امتناعه لامر اخر وهو كونه مستلزما لالتباس النبي بالمتنبي وهو مستلزم
لانقطاع نظام العالم او هو كما قاله الشيخ عدم جواز ان يكون للمعجزة وجه دلالة على صدق الكاذب
لاستلزامه كون الكاذب صادقا فان وجه الدلالة لازم للمعجز وامتناع اللازم مستلزم لامتناع ملزومه
قوله اذا ابطل حكم العقل الى اخره يشعر ظاهره بان المراد بالتنزل هو الانتقال من مذهبهم
وهو ان العقل ليس حاكما في الاحكام الشرعية اصلا الى ما وقع للخصم وتسليم ان العقل حاكم في الجملة
قوله تنزل المسلمين اشارة الى ما يحصل السابقتان اعني قوله لا يجب شكر عقلا ولا يكون
قبل الشرع حكم لان الممنوع على تسليم حكم العقل هو ايجابهما لا سلبهما قوله او كان ايجابه
عبثا بهذا يندفع ما قيل على الاول ان لهم ان يقولوا ان الشكر يجب لا لفائدة ولا يلزم العبث اذ يحصل
الاجر بفعله ويتعلق بتركه الذم اذ يكفي في حسن الفعل عدم صفة موجبة للقبح اذ يتصل الكلام الى ان
ويقول لو وجب الشكر لكان ايجابه لفائدة ولا يلزم العبث نعم يرد ههنا ان لهم ان يقولوا
ان اردتم بالفائدة في قولكم لو وجب لوجب لامر زائد على نفس الشكر فالملازمة ممنوعة لجواز
ان يكون وجوبه لفائدة هي نفس حصول الشكر اذ الافعال قد يكون حسنة لذواتها كما هو مذهب
المتقدمين وان اردتم بها اعم من الامر الزائد فبطلان التالي ممنوع لجواز ان يكون وجوبه لفائدة
للعبد في الدنيا هي حصول الشكر نفسه وان يتصور النفع الناجز لانه قد يترتب عليه يجب لذلك كما يجب
حفظ النفس لان في عين حصول النفس فائدة يترتب على النفع الذي سميناه ناجزا فان قيل الفائدة
الدنيوية ما يكون للنفس فيه حظ على ما اشار المص اليه بقوله ولا حظ للنفس فيه وحظها في
اللذة والوسيلة اليها والشكر ليس كذلك قلنا لهم ان يقولوا على تقدير تسليم ان الحظ انما هو
اللذة او الوسيلة اليها لا نم ان الشكر ليس وسيلة اليها كيف ومرادنا بالشكر صرف العبد جميع

ما انعم الله عليه الى ما خلق لاجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته والمال الى اسباب التعيش ونحوه
النعم ليتوسل به الى معرفة الصانع وما له من الصفات والنفس تلتذ بالمعارف العقلية فوق التذاذها
باللذات الوهمية والجسمية قوله وهو ان الفائدة للعبد في الدنيا وهو الامر هذا اشعار بمنع
لمقدمة الدليل اعني احد شقي بطلان اللازم والفائدة تنقسم الى جلب المنفعة ودفع المضرة وهذه مرجعها
الى دفع المضرة لان قوله علم انه لا يمتنع الى اخره يدل على ان ترك الشكر منتف بخوف العقاب وكذا قوله
ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف ضرر ناجز وبوجوده يحصل الاجر ويندفع الخوف الذي
هو ضرر قوله ولانا نمنع هذا منع للمقدمة القائلة بان ذلك الاحتمال لازم الخطور على بال كل
عاقل لانه معدوم في اكثر الناس فلا يكون اكثرهم مكلفين بالشكر مع ان المعرفة واجبة على كل عاقل والشكر
وسيلة اليه ووسيلة الواجب واجبة قوله لاجل انما قيده بهذا لان الشكر عندهم لاجل النعم السابقة
والاتية الكائنة لاجل النعم الاخرة قوله وشكر العبد يفعل فيه اشارة الى ان شكر النعم قد يشبه
الاستهزاء بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة الى مملكة المنعم وعظمته وثانيهما
ان لا يكون شكرها مما يليق بمنصب منعم ونعم الله الفائضة على العبد من الوجود والقوى ليس لها قدر يعتد به
بالنسبة الى عظمة الله وملكوته والشكر الذي يفعل العبد لاجلها لا يليق بكبريائه لانهم عنوا بهذا الشكر
النظر في معرفة الله ليعلم انه واحد قادر عالم فمثله كمثل فقير يصدق عليه ملك الملوك يملك البلاد شرقا و
غربا بلقمة خبز فطفق الفقير يشكره باشارة الاصبع اليه بانه متوحد بالملك واعطاء اللقمة ولما لم يلق
هذا بمنصب الملك وبعد استهزاء فكيف يليق بعظمة الرب وكبريائه والى سقوطه ما قاله ابو هاشم
ان النعم اذا كان لها قدر يعتد به بالنسبة الى حاجات المنعم لا يعد شكرها استهزاء الا يرى انه
لو اعطى ملك الملوك خبزا من الارض فقيرا فاته وسار وسعى حاجاته في سبيلها يستحسن منه ان يشكره
عليها وان لم يكن لها قدر يعتد به بالنسبة الى خزائن الملك وذلك لان الشكر متى لم يليق بحال المنعم يعد
استهزاء ومثل العبد في الشكر كشكر الفقير الذي يشير الى توحد الملك بملكه وهو غير لائق قوله
والتوقف عنهما يشعر بان التوقف معناه عدم العلم وفسره الامام الرازي بعدم الحكم واعترض
عليه صاحب المنهاج بان التوقف منسوب الى الاشعري والحكم عنده قديم فكيف يصح تفسير مذهبه
بعدم الحكم ورد بان الشيخ فرع هذا الكلام على تقدير حكم العقل لا على مذهبه فلا يبعد على تقدير
كونه حاكما ان لا يحكم فيما يستقل بادراك جهة حسنه وقبحه الى ان يرد الشرع وقول المص لهم يقتضي
ان التوقف على مذهبهم واعترض عليه ايضا بان عدم الحكم حكم لا توقف واجيب بان مراده
بعدم الحكم عدم الحكم المذكور من الحظر والاباحة لا عدم الحكم مطلقا فالتوقف في غيرهما قوله
فما فعله مندوب لو اشتمل تركه ايضا على مصلحة لكنها تكون مرجوحة بالنسبة الى مصلحة الفعل لا
يختلف حكم الفعل وكذا في المكروه لو اشتمل فعله على مصلحة مرجوحة وفي المباح لو اشتمل كل من طرفيه
على مصلحة متساوية قوله لا ثالث لها اشارة الى ان الضدين في قول المص وعرضنا

صدين يجب ان يعتقد بانه لا يجوز خلو المكلف عنهما اذ لو جاز خلوه عنهما والاتصاف بثالث لم يلزم
من حظر هما التكليف بالمحال وقوله صدين للتمثيل بما هو الظاهر فرضا والصحيح اذ لو فرضنا بلثه افعال
لا رابع عليها او اربعة لا خامس لها وهكذا تم الدليل ويرد على هذا ما يذكر من جهة الحاظر من ان
له ان يقول لا نم ان الضدين او الاضداد بالصيغ المذكورة مما لا يحكم العقل فيه بل يحكم ح باباحة احدها
دفعا لنفي التكليف بما لا يطاق لان احدها اضطراري كالفعل الواحد الذي هو لازم للمكلف
ولا يجوز خلوه عنه فان العقل لا يحكم بحظره كالتنفس والفعل الذي اكره عليه اكراها ملجئا
قال الاستاد هذا دليل على ان العقل لا يحكم بالحظر قبل الشرع في الافعال الاختيارية التي لا يقتضي
العقل فيها بحسن ولا قبح **قوله** والتقريب واضح هو سوق المقدمات على وجه يوصل الى المطلوب
وبيانه يتمل امرين ان ايجاب شكر المنعم كالاستهزاء وهو ان النظرة من البحر المذكور بالنسبة الى
الملك وما يملكه اكثر مما انعم الله تع على العبد كاكل اللقمة الى الله وما يملكه فاذا لم يدرك العقل تحريم
الاول فكيف يدرك تحريم الثاني **قوله** بما في المنع من الضرر الناجز اي في التحريم ضرر
حاضر وهو حبس النفس عن الملاد وتوجيه المعارضة ان التصرف في ملك الغير بغير اذنه يدفع
الضرر الناجز عن النفس وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا فيكون التصرف المذكور واجبا عقلا او
كلما يكون واجبا عقلا لا يكون حراما عقلا لا يقال ان اردتم بالوجوب العقلي ما يثاب فاعله ويعاقب
تاركه في حكم الله تع الذي هو المتنازع فيه فلا نم ان دفع الضرر الناجز واجب عقلا بهذا المعنى
وان اردتم به غيره كالملايم او ما امر بالثناء على فاعله سلمنا انه واجب عقلا لكن لا نم ان الواجب
عقلا بهذا المعنى لا يكون حراما عقلا بمعنى ما يعاقب فاعله لجواز ان يكون شئ ملايما ويكون سببا
للعقاب في الآجل فان الشهوات كلها كذلك واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلم حفت
النار بالشهوات وحفت الجنة بالمكاره لانا نقول نريد به المعنى الاول وقد صرحتم في ايجاب
شكر المنعم ان دفع الضرر عن النفس واجب عقلا بالمعنى المتنازع فيه **قوله** فنسلم لان عدم الحكم
بالحرج في الفعل والترك لا يستلزم حكم العقل بعدم الحرج في الفعل والترك الذي هو مطلوبكم
قوله فان ذلك معنى عدم حكم العقل اي معنى ما ذكرنا في تحرير محل النزاع من عدم قضاء
العقل بحسن والقبح في الافعال الاختيارية هو عدم حكمه فيها بالحسن والقبح في حكم الشارع لانه
هو المتنازع فيه لا في كونه موافقا للغرض او غير موافق ولا في غيره والمفروض ان الافعال الاختيارية
قبل البعثة مما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح فلو راد المبيح ان العقل يحكم فيها بالاباحة اي
بالحسن الذي هو عدم القبح على مذهب من يقول يكفي في الحسن عدم صفة موجبة القبح لزم التناقض
قوله ومثله آت في المحرم بان يقال ان اردتم بحرمته ان العقل لا يحكم بحرج في تركه فنسلم وان
اردتم خطاب الشارع بذلك فلا شرع وان اردت حكم العقل فالمفروض انه مما لا حكم للعقل فيه
بحسن ولا قبح في حكم الشارع **قوله** فالحكم يقتضي اباحته له لان الانتفاع اما التلذذ او

الاعتداء

الاعتداء او الاستدلال به على وجود الصانع او الاجتناب مع الميل وكل ذلك يقتضي اباحة
الفعل المتعلق به **قوله** المعارضة بانه ملك الغير اي ما ينتفع به العبد ملك لغيره لانه ملك الله تع
وكل ما هو ملك الغير يحرم عقلا التصرف فيه بغير اذنه وكل ما يحرم عقلا لا يكون مباحا عقلا قال
بعض الشارحين المصنف لم يسلم ان التصرف في ملك الغير حرام عقلا فكيف يصح استدلاله واجيب
بان هذه المعارضة من قبل الحاظر وبان المعارضة منع المدلول فيجوز ان يكون دليل المبيح ممنوعا عنده
وكذا دليل الحاظر ويعارض باطلا بباطل آخر لمنع مدلوله عند الخصم وان لم يمنعه على مذهب المعارض
كما صرح به في ابطال مذهب التوقف لسهمه فقصر عنه حاصله ان الاجتناب مع الميل لا يقتضي اباحته
اذ يكفي في الميل اعتقاد كونه لزيد او نافعا من غير ان يتناوله ويتعلق به فعل **قوله** ومن قبل
المبيح هذا حل الدليل الذي ذكره المص على ابطال حكم العقل بالاباحة في الافعال الاختيارية التي لا حكم
فيها للعقل قبل البعثة باحسا رانا نريد ان العقل يحكم فيها بالاباحة قوله يلزم التناقض لان المفروض
ان لا يحكم للعقل فيها قلنا الحكم المسلوب هو حكم العقل بالحسن والقبح في الفعل بخصوصه اذ لا يدرك
صفة حسنه او قبحه والمثبت هو حكم العقل في الافعال بعمومها بالاباحة بجهة تعمها فلم يتوارد السلب
والايجاب على امر واحد فلا يتناقضان ولا يخفى ان مثله آت في المحرم بان يقال نريد ان العقل يحكم فيها
بالحرمة ولا تناقض لان المسلوب هو حكم العقل في الافعال بخصوصها والمثبت هو حكمه بالحرمة العامة
فيها بجهة تعمها **قوله** ومن قبل الواقف يعني اريد ان العقل يحكم في بعضها بالحظر وفي بعضها
بالاباحة ولا ندري ان الفعل منها باي حكم اهو الحظر او الاباحة وهو غير التوقف في الحكم لعدم السمع
او لتعارض ادلة الحظر والاباحة **قوله** فالخطاب توجيه الكلام والاحاجة فيه الى النقل اذ
يمكن ان يراد به هذا المعنى في التعريف اي الحكم الشرعي هو توجيه الكلام النفسي نحو المكلف باقتضاء
الفعل منه او تركه او تخييره بينهما ويعضده تعريف الامر بالاقتضاء القائم بالنفس والمعرف
في الحكم على احد المتداعيين واما اختلافهم في تسمية الكلام خطابا في الازل وان اقتضى كونه بمعنى
ما يقع به التخاطب ليصدق على الكلام فلا يستلزم كون الخطاب المذكور في التعريف ايضا منقولا
اليه لان النقل خلاف الاصل سيما في التعريفات فيتعدد يتعذر الحاجة قوله للافهام اي المقصود
منه الافهام اذ الظهر لان المعدوم عنده محكوم عليه بالاحكام الشرعية بلا تصور فهم منه حال
العدم **قوله** ليتناول كل الاعم اي ليتناوله لظهوره فان التعريف الاول ايضا يتناوله
لان المتعلق بالجميع لا يجب ان يكون متعلقا بكل فرد منه كما ان المتعلق بالجميع لا يجب ان يكون
متعلقا بكل جزء منه ولهذا يصدق رأيت زيدا اذا رأيت منه وجهه فقط وكذا جزئية لكن الظاهر
تناوله لكل فرد منه ولو لم يتناوله اصلا لم يصح فضلا من حسن وقال بعض شارحي المنهاج
لدفعه معا بلا الجمع بالجميع يقتضي توزيع الاحاد فسنا والخطاب المتعلق بالفعل المخصوص
بمكلف واحد وهو زلل منه لان مقتضى ما ذكره توزيع افراد الافعال على افراد المكلفين

مباحث الحكم

٣ سهم صح

لا تتوزيع خطاب الله الذي لا دلالة على افراد افعالهم فانه مثل قولهم رايت فرسا سكم المنتهى تعلق الرويه بمجموع الافراس الموزعة على مجموع المخاطبين لا مثل ركب القوم افراسهم المقتضي تعلق ركوب كل شخص من القوم بفرسه فقط فان قال الاضافة في خطاب الله تفيد العموم كان عبيدي حر فيصح المورد لم يحده الفرق بين ظاهري عموم المفرد وعموم الجمع على ما عرفت في قوله المبادي اللغوية كل لفظ الله الا ان تقال تعلق فرد من الخطاب بفرد من مراتب الجمع المندرجة تحت افعال المكلفين لا يقتضي تعلقه بكل واحد منها فيكون رجوعا الى ما ذكرنا ومخصوصا اعتبار العموم في الحكم ايضا ليصح التعريف عليه وفيما ذكرنا مندوحة عنه فان قيل التعريف غير جامع لان الجمع المضاف الى المعرفة وكذا المحلى باللام يفيد الاستغراق ولا يصدق على فرد من افراد الحكم انه متعلق بكل افعال كل مكلفين قلنا اللام في المكلفين للجنس كما اختاره على وجه في قوله في تعريف الفقه الاحكام وهو لعرية من الكثرة لا يفيد استغراق الجمع المضاف اليه **قوله** فورد عليه اي بسبب زيادة قيد الاقتضاء والتخيير ورد عليه خروج الاحكام الوضعية والوضع هو حكم الشارع على شيء بكونه دليلا كون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا للحكم فان مستند جميعها هو قول الشارع وبكونه سببا وقيدا او معنويا او مانعا للحكم او السبب وبكونه شرطا لاحدها على ما سيجيء **قوله** وعند ذلك استقام الحد لان الخطاب المتعلق بكون الشيء دليلا للحكم المتعلق بفعل المكلف وان لم يكن يتعلق به قويا وهكذا كون الشيء سببا او مانعا او شرطا وعلى هذا يكون وجوب الضمان باتلاف الصبي متعلقا بفعل الولي لانه المكلف باخراجه لا الولي نعم اتلافه سبب لوجوب الصلوة على المكلف **قوله** تعتبر فيها الى قوله فيعتبر ههنا حيثية التكليف وح يخرج عن التعريف نحو خلقكم وما تعملون كما مر ويدخل فيه جميع الاحكام اما على مذهب من يجعل الندب والكراهة والاباحة من التكليفيات كالاستاد وط واما على مذهب من لم يجعلها من التكاليف ويرى التكليف الزام ما فيه كلفة فلان اعتبار حيثية التكليف اعم من ان يكون بحسب الثبوت كما في الوجوب والندب فانهما يطلبان من العبد الكلفة من غير خيرة منه او بحسب السلب كما في الثلثة الباقية فان تخيير الفعل والترك فيهما يرفع الكلفة عن العبد قال الامام والامر فيه قريب فان الخلاف فيه آيل الى المناقشة في العبارة **قوله** قال في المنتهى الى قوله ليس له خارجي من كلام المص في المنتهى يتغير ما بالزيادة والنقصان يحتاج السائل اليه اما الزيادة فقوله اي الفائدة الشرعية فان الواقع في المنتهى ان فيه مختص بحكم وانما ذكره لان الظاهر انه اسناده الى ضمير الفائدة الشرعية لكن يجوز ذلك بتاويل وقوله اي في اللفظ وانما ذكره لان نفي الدليل عليه على الاطلاق غير مسلم لكن سياق كلام الامدي وكلامه يدل عليه لانهما بينا ان المحكوم به هو فعل المكلف وكانه قيل الحكم هو الخطاب المتعلق بفعل المكلف واما النقصان ففي قوله وهذا حكم انشائي والواقع فيه وهذا حكم كل انشائي بحذف لفظ كل لسواقه المتن وتعلم انه لا مخالفة بينهما فهو نقل بالمعنى وبغيره الفائدة المختصة بالخطاب

نح

بما

بما لا يحصل الا بالاطلاع عليه يشعر بان في قوله به اضمارا اي بقصوده كانه قيل لا يحصل الا بفهمه وقوله ههنا لا يحصل لا يخالف قوله في المتن لا يفهم الا منه لان ما لا يكون له تحقق خارج عن مفهوم اللفظ كما لا يحصل الا منه اللفظ لا يفهم ايضا الا بفهمه واعلم ان الامدي فسر الخطاب باللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه فعلى هذا احمل الخطاب على الحكم لكونه طريقا لحصوله كما في قولهم الكرم اذا اسكل الغماه فيصطبغ البهم لا لكونه داخلا في حقيقته اذ تمام حقيقته هو الفائدة المستفادة من الخطاب المشتملة **قوله** ولا دور لان قال الشارح العلامة هذا اشارة الى دفع ما يتوهم من ورود الدور بعد الزيادة ايضا لان تصور الخطاب المذكور يتوقف على تصور الفائدة الشرعية لتوقف الكل على الجزء وتصور الفائدة الشرعية موقوف على تصور الخطاب المذكور لانها لا تتصور الا بالاطلاع **قوله** واعلم ان لما راى للامدي لن يفسر الفائدة الشرعية التي هي الحكم بما هو به بالشرع اي بالخطاب لا بما ظهور بالخطاب ويكونه لم يثبته في نفسه وح يصح تحديده بخطاب الشارع بفائدة شرعية من غير احتياج الى زيادة يختص به ويكون قوله عقيبه وهو مطرد ومنعكس لاعتماد عليه صحيحا من غير ورود اعتراض وانما زاد لفظ تحصيل مع سقوط الاعتراض بدونه لان الحكم كما سيجيء له نسبتان نسبة الى الشارع وهو باثر كنفسه لفعل المكلف وهو هو تماثله فالايجاب ايضا والوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك وكذا البواقي كالتحريم والحرمة والتحليل والحل ولما اضاف الخطاب الى الشارع ولم يذكر تعلقه لفعل المكلف نبه على اعتبار النسبة الاولى بقوله يحصل **قوله** هو وقوعه في الخارج لا يريد بذلك الخارج عن الذهن والاجزم مثل علمت ومصعت عن الاخبار بل الخارج عن المعنى الذي هو مدلول اللفظ فقولك علمت دال على ان في ذهنك نسبة العلم الى المخاطب وان لها متعلق خارج عن هذه النسبة وهو ثبوت العلم له قبل هذا الاعتبار مطابقته له والمراد الاعلام بكلهما فان كان مطابقا له كان صادقا والا كان كاذبا وقولك اعلم دال على ان في ذهنك طلب العلم من المخاطب فقط من غير ان يعترض لامر اخر مطابقه والمراد به مدلوله فقط وبهذا يظهر الفرق بين كتب عليكم الصيام اذا كان اخبارا وبينه اذا كان انشاء واورد على هذا التعريف انه يدخل فيه سائر الانشاءات التي هي غير الحكم الوارد في كلام الشارع نحو فنعم الماهدون واجيب بان قيد الحيثية فيه مراد اي من حيث كونه شارعا فيخرج وبان الاضافة في خطاب الشارع في معنى العهد اي الخطاب المتعلق بفعل المكلف وان لم يقتض فعل خاصة سببا للثواب فيه فائدة قوله خاصة يشعر بان ترك الندب لا ينهض سببا للعقاب بخلاف الواجب وان كان طلبا للكف عن فعل يمكن ان يراد بالفعل اثر القدرة وهو المفعول وان يراد به الايجاد والتقدير ان كان طلبا الفعل هو كيف عليه وليس للفعل صفة حقيقية لان الصفة الحقيقية يجب ان يقوم موصوفها على ما بين في الكلام

والخطاب مختصا بالمخاطب فيعلم انه لا يستحق الفاء في فيعلم جزاء لتضمن اذا معنى الشرط
وفي يراد لفظ يعلم اشارة الى ان ذكر يجيء وقته للتنبيه على ما علم من حد الواجب لا للاعلام ابتداء
ثم ذكر ان في تسمية الكلام هذه المعاني تشعر بان هذا الكلام ليس مرضيا عنده لان
الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام كما مر لا نفس الكلام كيف يشكل اي يصدق على كف
عن الزنا مثلا انه وجوب مع انتفاء حده لان الفعل المطلوب فيه هو الكف فلا ينعكس حد الوجوب
ويصدق عليه حد التحريم لانه طلب فعل هو كف مع انتفاء التحريم فلا يطرد حد التحريم ولو قيل انه ايجاب
للكف من حيث انه يراد به تحصيل الكف وتحريم من حيث انه يراد به عدم الفعل الذي هو الزنا مثلا
فيصدق الحدان مع محدوديهما عليه باعتبارين لم يبق لقوله غير كف في حد الايجاب لانه طلب لفعل
غير كف فائدة بل يخل لان الطلب المتعلق بالكف في كف يشكل ايجاب من حيث انه يراد به تحصيل الكف
اللهم الا ان يقال المراد بالكف غير ما يدل عليه مادة الحروف وح يختص بالكلام اللفظي على ما عرف
المص الخطاب به قوله خطاب بطلب الخطاب جنس وبطلب فصل يخرج غير الطلب كالخبر
والوضع والباء فيه للملابسة وفعل ليس للاحتراز بل لبيان ان الطلب لا يتعلق الا به على المختار
وغير كف يخرج التحريم والكراهة ويقتضي تركه سببا للعقاب يخرج الندب في جميع وقته لادخال
الوجوب على وجه التوسع فيه قوله فيستلزم العقاب بناء على ما قال في الابكار ان المعترفين
ان الله متكلم بكلام اجمعوا على استحالة الكذب في كلامه وان اختلف طرقهم في ذلك قوله
يخاف قال الشارح العلامة هو من الخوف لا من الاخافة والامام سوى فرق بينه وبين الوجه الاول قوله
بما يشك في وجوبه ولا يكون واجبا فالضمير في قوله بما يشك فيه لما والمضاف محذوف وهو الوجوب
وقال الشارح الفاضل الضمير لعدم الوجوب اي بما يشك في عدم وجوبه ويكون واجبا
وهذا مع بعده لا يرد التعريف المذكور لان الخوف على العقاب لازم لاحتمال الوجوب والشك
في عدم وجوب الواجب لا يتأتى احتمال الوجوب بل ينفيه اللهم الا ان يحمل الشك على الجزم
وهو ابعد ثم اجيب عنه بان الغرض ههنا بيان الاحكام التي يجب على المكلف العمل بها و
هي التي يتعلق علمه بها ضرورة او اجتهادا على ما يبحث عليه في بيان تعريف الفقه فاذا ظن المجتهد غير
الواجب واجبا او اعتقده كذا يكون بالنسبة اليه واجبا وبالعكس واذا شك في ذلك لم
يتعلق به الحكم وعن الاولين بان المراد بالعقاب والايعاد ذكر امارة العقاب ويجوز التخلف
عن الامارات قوله والمراد بالذم نص الشارع به اي بالذم كقوله تع ويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة او نصبه دليله كقوله عليه الصلوة والسلم من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وكما
لتشويه بقره وسلح عليه وجوبه وكمواظبة الرسول على فعل فانه دليل الوجوب عند الحنفية و
لا يرد على هذا التعريف النفل اذا ترك مع واجب لان ترتب الحكم على المشتق يشعر بكون المشتق منه
علة فالمراد انه يذم تاركه من حيث تركه فان قيل لو اوجب الله شيئا لوجب وان لم ينص بالذم

ولا بدليله لان الوجوب انما يتحقق بالحاجة اجاب عنه الغزالي بان ما استوى الفعل وتركه
عنده لا يوصف بالوجوب وهذا يؤيد ما مر من ان الفقه علم بالاحكام التي ادى اليها الاجتهاد لا
الثابتة في نفس الامر قوله لم يكن كغيره اي لم يذكر المص الواجب المخير في جملة ما يتوقف
دخوله في الحد على القيد المذكور كما ذكر غيره من الواجب الموسع وعلى الكفاية او كما ذكر غير المص في
جملة ما يتوقف دخوله في الحد على الحد للفرق بين الواجب المخير وبينهما من حيث توقف دخولهما في الحد
على القيد المذكور ولم يتوقف دخوله فيه عليه وذلك لان الواجب في المخير عنده واحد لا على التعيين
وترك الواحد لا على التعيين انما يكون بترك جميع جزئياته ولهذا كان الجنس يفيد العموم اذا وقع
في سياق النفي ومن ترك جميع جزئيات الواجب المخير يذم مطلقا باي وجه فرض وليس لتركه وجه
لا يذم فيه اللهم الا اذا كان ملتبسا بعذر لا يسع معه الاتيان لشيء منها وح لا يكون مكلفا والمراد
بالتارك هو المكلف فلا يتوقف دخوله في الحد على قوله بوجه ما والواجب في الموسع واحد معين
يقتضي وقوعه في جزء من اجزاء وقته كصلوة الظهر مثلا فاذا لم يفعلها المكلف في اول الوقت
يصدق ان الواجب متروك في وقت معين وهذه مطلق وقته اخص المطلق الا فيصدق انه
متروك على الاطلاق ثم له وجهان يذم المكلف على احد الوجهين وهو اذا لم يأت به في شيء من
الاوقات ولا يذم على الوجه الاخر وهو اذا اتى به بعد ذلك الوقت فاحتاج في دخوله فيما يذم شرعا
تاركه على القيد المذكور والواجب على الكفاية واحد معين سواء كان واجبا في الجميع كما هو مختار
المص او على واحد مبهم كما هو مختار غيره كصلوة الجنازة مثلا واذا ظن المكلف بانه لم يأت بها
غيره يتعين عليه الاتيان بها واذا ظن ان غيره اتى بها يسقط عنه فلا يصدق على صلوة الجنازة
اذا تركها شخص ان ذلك التارك يذم مطلقا بل بوجه ما دون وجه فلولا القيد بوجه ما لم يدخل
في الحد واذا تحقق هذا ظهر لك سقوط ما اورد الشارح العلامة من ان القيد المذكور انما يحتاج
اليه لو صدق على تارك الواجب الموسع في وقت معين انه ترك الواجب وليس كذلك اذ ليس هو
واجبا فيه على التعيين بل في جزء ما وكذا الواجب على الكفاية انما يحتاج الى هذا القيد لو وجب على
الجميع قوله وهو صلوة النائم والناسي والمسافر اذ يصدق على الصلوة التي تركها
النائم والناسي عند النوم والنسيان وعلى الركعتين اللتين تركهما المسافر في المقصورة انه
يذم تاركها بوجه وهو حالة عدم عذر النوم والنسيان والسفر ولا يذم بوجه اخر وهو حالة
احد الاعذار الثلثة مع انها ليست بواجبة عند الاصوليين والا لزم تكليف الغافل في الاولين و
عدم جواز الترك للوجوب بعد جوازه لقوله عليه الصلوة والسلم ما قبلوا صدقته في الاخير
سيما عند من يقول بوجوب القصر في السفر وقال بعض الشارحين مراده صوم
المسافر وتبعه بعض المحشين بهذا الشرح فزاد لفظ صوم في الشرح ايضا وقال هي
النسخة الصحيحة وعلله بان الصلوة لا يسقط وجوبها بالسفر وليس كذلك لان الصوم

بالنسبة الى المسافر اما واجب مخير او موسع فيصدق المحدود كما يصدق حد والصلوه وان لم يسقط وجوب كلها بالسفر لكن سقط وجوب بعضها اعني ركعتي الرباعية بر ثوابه. فان قال الفاضل اي لو قال الفاضل لحد بهذا القيد مطرد صلوه النائم والناسي والمسافر كما تصدق الحد عليها يصدق المحدود ايضا عليها لانها واجب عن ان وجوبها سقط عنهم بالاعذار لكن الواجب المحدود اعم من الواجب الساقط الوجوب وغير ساقطه قلنا يحتاج الى زيادة هذا القيد ليكون الحد منعكسا وذلك لان الحد ينعكس بدونه ولا يخرج الواجب على الكفاية و الموسع عنه اذ يمكن ان يقال انه تاركها شرعا على جميع العباد لكن يسقط الذم عنه على بعض العباد لا مر سوا ان يكلف اخر به في الكفاية واتيانه في وقت اخر به في الموسع واذا كان المحدود اعم ان يكون الوجوب المعتبر فيه ساقطا او غيره فلم لا يجوز ان يكون الحد ايضا اعم من ان يكون الذم المعتبر فيه ساقطا او غيره فيكون تاركهما مذموما على جميع العباد وان كان ذمه ساقطا على بعضها وهذا قريب مما يقولوا بحقيقة الصلوة واجبة على النائم لكن لا يجب اداؤها فلا يحتاج الى القيد المذكور فان قيل ما المعنى بوجوب الذم قلنا وجوب تحقق المسبب عند تحقق سببه اذ الترك سبب للذم والمراد بالسببية مثل ما بينه قبل من انه لو نقص بالذم لتركه للام العقل ولم يستقبح في مجاري العادات ولا استواء في هذا المقام بعد الوقوف على ما سبق لكن اذا لم يكن للمرء عين صحيح فلا عدوان برباب والبحث مستفر وغير بعضهم عبارة الشرح وكتب هكذا قلنا وكذلك في الكفاية يقال الوجوب يسقط بفعل البعض فاذا اعتذر بالوجوب الساقط بالعذر فلم لا يعتذر بالوجوب الساقط بفعل البعض ولا يكون الى قوله بوجه ما حاجة ثم ادعى انه نسخة من الشرح وقال هذه النسخة اولى وذلك لانه راى بعض الشارحين وجه قوله ويسقط بفعل البعض بان الواجب على الكفاية ايضا واجب على الجميع ويسقط الوجوب عن بعض بفعل بعض اخر وهذا التوجيه كما قال الشارح العلامة لا يرجع على المص بطال لان الواجب على الكفاية اذا كان واجبا على الجميع ويسقط عن بعض لا يكون الحد بدون القيد المذكور منعكسا لصدق الواجب على ما ترك البعض الذي سقط عنه وجوبه لان التقدير ان الواجب اعم مما سقط وجوبه او لا مع عدم صدق الحد عليه بدون الزيادة اذ لا يذم بتركه مطلقا بل بوجه ما   للفاضل ان يقول المراد المص بجواب الذي ذكره من قبله عما اعترض عليه من عدم اطراد حده بزيادة القيد المذكور اجاب الشارح من قبله بما يدفع اعتراضه وهو ان الشارح في قوله ما يذم شرعا تاركه بوجه ما فانه يدل بظهوره على ان الواجب لتركه حالتان للمكلف يترتب الذم على تركه على احديهما دون الاخرى بحيث ان يكون الذم في قوله ما يذم شرعا تاركه بوجه ما فانه يدل بظهوره على ان الواجب لتركه حالتان للمكلف يترتب الذم على ذلك الترك بعينه على احدى الحالتين دون الاخرى لا ان يتغير الترك فيهما والواجب الموسع كذلك لانه اذا ترك في اول وقته يلحق بتركه بعينه من غير ان يتغير ذلك الترك

وجهان وهو يجتمع مع كل واحد منهما احدهما انه بتركه في سائر اوقاته فيذم وثانيهما انه ياتي به في الباقي فلا يذم وكذا الواجب على الكفاية اذا تركه واحد من المكلفين يلحق بعينه وجهان يجتمع مع كل منهما ان ياتي به اخر فلا يذم وان تركه الباقون فيذم فيدخلان بهذا القيد في الحد ويصير به منعكسا واما صلوه النائم والناسي والمسافر التي اوردها المص فليست كذلك لان تركها في حالة الاعذار ليس له وجهان يجتمع هو معهما بل تركها حالة النوم مع تركها في غير حالة الاعذار ليسا سيان فان اراد المص ان الحد صادق على صلوه الظهر مطلقا فسلم ولا يخل بطرده لصدق المحدود عليها وان اراد انه صادق على صلوه الظهر التي تركها المعذور حالة الاعذار الثلثة فممنوع اذ ليس لتركها وجهان للمكلف هو يجتمع معهما فلا يبطل طرده بزيادة القيد قوله ثم تقطع المراد بالقطعي ما يكون سنده ومتنه كلاهما مفيدا للقطع وبالظني خلافه قوله مقسم اخر للحكم فيه اشعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل يوصف المندوب ايضا بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموقتة تقضى ابدا وقول اكثر الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة لا يقتضي عدم انقسام المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه قوله ان الفعل قد يوصف بكونه اداء اثر هذه العبارة كما اثر الغزالي على تقسيم الفعل الى الثلثة تنبيها على ان التمايز بينها بالعوارض المحالة لا بالذاتيات فيجوز ان يجتمع بعضها مع بعض كما يقول العسل قد يوصف بكونه ابيض واصفر وطبع الرايح قوله كالنوافل المطلقة فانها لا تتصف بالاداء والقضاء   كالزكوه يعني الامام شهرا فان تعينه عرفي لا شرعي فلو كان قبل حولان الحول كان اتيان الزكوه تعجيلا لا تقوم مقام الاداء ان وجد شرط الاجزاء في وقت وجوبه ولو كان في اخر الحول وبعده كان اداء لان الزكوه وان كانت على الفور عند الشافعي رحمه لكن اذا اخر ثم ادى كان اداء والتحاقه الفور بعد بيان الحاجة بخلاف زكوه الفطر فانه لو اخر اداءه عن غروب الشمس صار قضاء لانه عليه الصلوه والسلام قدره ليوما فيقوله اغنوهم في ذلك اليوم عن السوال وكذا من لزمه قضاء صلوه على الفور كما اذا تركها عدوانا فاخر قضاءها ثم فعلها لا يقال انه قضاء القضاء هكذا مثل في المستصفى قوله لان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم قال الغزالي في المستصفى الواجب ان ادى في وقته سمي اداء وان ادى بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في الوقت سمي اعادة وهذا صريح فيما ذكرنا لانه اصطلح على ان الفعل اذا وقع في وقته كان اداء سواء سبق باداء مختل ام لا واذا وقع في وقته وكان مسبوقا باداء مختل كان اعادة فمعرف الاداء اعم من معرف الاعادة فيعم الاداء ايضا الاعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة توصف بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب ان ادى في وقته سمي اداء واذا ادى بعد خروج وقته المضيق او الموسع

سمي قضاء وان فعل مره على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المصروف له سمي اعاده وهذا ايضا صريح فيه وذكر ايضا القاضي البيضاوي في مرصاده ما هو اصرح منهما وقال وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره والاداء ان كان مسبوقا باداء مختل سمي اعاده وقد وقع في منهاجه خلاف ذلك حيث قال فيه العباده ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل فاداء والا فاعاده فاسا نصاحب الحاصل فانه قال فيه الاتيان بالعباده خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعاده اولا يكون ويسمى اداء والقضاء فعل بعد وقت الاداء وهو المقدر اي وقت الاداء هو الوقت المقدر له شرعا اولا ولم يفسر وقت القضاء بالمقدر له شرعا بانه مطلق على انه بعد وقت الاداء ليتناول مذهب من يقول القضاء بامر جديد بعين لم وقتا بانه اذا فات الفعل في الوقت المحدود له اولا لم يبق الطلب متعلقا بذمة المكلف ومذهب من يقول انه ليس كذلك بل الامر بالفعل الموقت يقتضي الاتيان به في وقته ومن وقت اخر ان فات في الوقت الاول كما في حقوق الادميين فان الغصب يقتضي اداء عين المغصوب ان بقي واداء مثله صوريا او قيمة ان تلف فيكون احسن مما يختص بمذهب **قوله** وجوب مطلقا اي سواء كان الوجوب على المستدرك كالصلوة المتروكة عمدا ولا بل بما يكون واجبا على من ليس به مانع ويتحقق في حقه سبب الوجوب لا الوجوب لمانع عقلي كالصلوه المتروكة بالنوم او شرعي كالصوم المتروك للحيض يخرج بقوله بعد وقت الاداء ما فعل في وقته ويقوله استدراكا اعاده الصلوه المؤداه خارج وقتها لان الاستدراك يستدعي الفوات والمراد بالاعاده معناها اللغوي لان الاصطلاحي لا يتحقق الا في الوقت وخارج طرفيها ولا يحسن ان يكون طرفا للمؤداه احترازا عن اعادة قضاء الصلوه بالجماعة اذا قضاها منفردا فانها قضاء لانها ليست استدراكا كما انها ليست اداء لما يلزم من حمل الاداء على المعنى اللغوي مع امكان حمله على المعنى الشرعي ويقوله لما سبق له وجوب النوافل المطلقة فانها لا تتصف بالقضاء كما لا تتصف بالاداء **قوله** لما سبق له وجوب على المستدرك يجب على هذا التعريف تحقق الوجوب على من يقضي ولا يكفي سبب الوجوب دون الوجوب في حقه بخلافه في التعريف الاول **قوله** ان فعل النائم والحائض قضاء اراد به الاتيان بالصوم والصلوه خارج الوقت اذا فاتا عن المكلف بسبب النوم والاتيان بالصوم خارج الوقت اذا فات عن المراه بسبب الحيض وفي معناه النفاس وقوله اذ سبق له وجوب في الجملة اي على من لم يتحقق في حقه المانع وان لم يكن ذلك الوجوب على المستدرك لتحقق المانع في حقه اذ النوم كالنسيان مانع من التكليف فضلا عن الوجوب لان فهم الخطاب شرط للتكليف والحيض مانع من العبادات البدنية لاشتراط الطهر فيها **فان قيل** فليكن الصوم والصلوه الفائتان عن الصبي اذا فعلهما بعد البلوغ قضاء لتحقق سبق وجوبهما على الصبي كصوم النائم والحائض **اجيب** بان القضاء عندنا بامر

جديد والشارع لم يجعل فوات الايجاب بالصبي سببا لايجاب فرض مثله بعد البلوغ وقد جعل فواته بالنوم والحيض سببا لايجاب فرض مثله بعد التيقظ والطهر وايضا الصبي يمنع التكليف للصبي بخلاف الحيض فان الحائض مكلفة والنوم فان النائم منسوب الى التقصير والغفلة فهما بصدد الايجاب كذا قاله الغزالي فافترقا **قوله** وليس بقضاء على الثاني اي لا يسمى به حقيقة اذ الاطلاق في تسمية مثله مما يفعل بعد وجه الاول وتحقق سبب وجوبه في الوقت الاول قضاء وينوي قضاء سواء لم يكن للتارك عذر كالمتروك عمدا او كان له عذر وتمكن من فعله كصوم المريض والمسافر او لم يمكن لمانع شرعي كالحيض او عقلي كالنوم وانما النزاع في ان تسمية كل واحد منهما به حقيقة او مجاز فالقائلون بالتعريف الاول قالوا انه حقيقة والقائلون بالتعريف الثاني قالوا تسمية فعل المتروك عمدا به حقيقة وتسمية الباقي به مجاز **قوله** وقيل العذر هذا التعريف اعم من الاول لان الخلل يتعلق الشرط الكامل في الفعل الاول المشتمل على شرط ناقص بدله والعذر ما يقطع به اللوم قال الشاعر لعل له عذرا وانت تلوم فيصدقان على اعادة الصلوة بالوضوء في وقتها في اول الوقت اذا صليت بالتيمم في اول الوقت لفقد الماء والثاني يصدق على اعادة الصلوه بالجماعة اذا صليت بالانفراد لان طلب الفضيلة عذر والحاصل ان الاعاده لاشتمال ما فعل اولا على خلل والاشتمال ما يفعل ثانيا على عذر **قوله** مما يحصل الغرض منه بفعل البعض قال الفقهاء الواجب بالكفاية ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد اي حفظ الدين باذلال اعداء الله يحصل بجهاد من يتولاه صادرا من اي بعض كان والواجب بالعين ما لا يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله بل مع صدوره من شخص معين كالصلوات الخمس فان الغرض منها قهر النفس الاماره وحصول ملكة الخضوع لخالقها وانما يحصل ذلك للمكلف اذا باشرها بنفسه ولذلك لم يقبل النيابة فيها **قوله** وحكمه انه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض اراد بالجميع كل واحد **فان قيل** لو كان واجبا على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ وليس بنسخ اتفاقا **قلنا** كلية الكبرى ممنوعة اذ النسخ رفع الحكم انما يكون بطريق شرعي متراخ ورفع الحكم ههنا ليس كذلك بل رفعه بطريق عقلي لان المقصود منه يحصل بحصول الفعل مطلقا فانتفاؤه لانتفاء شرطه اعني فقد المقصود وهو عقلي **قوله** انما يجب على البعض اي على البعض مطلقا اي بعض كان وهو المشهور وقيل على بعض شهد الشيء كصلوة الجنازة مثلا وقيل على بعض معين عند الله دون الناس **قوله** هذا استبعاد منع للملازمة والثاني سنده **قوله** كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه اي اذا كان عمرو ضامنا عن زيد فان اداء ما في ذمته يجب على كل واحد منهما مع انه باداء واحد منهما اياه يسقط عن الآخر اتفاقا لحصول الغرض به وانما قيدنا بالضمان لان فيه اداء ما يجب في ذمة المؤدي واسقاط ما في ذمة غيره كما في محل النزاع بخلاف اداء عمرو ما في ذمة زيد اذا لم يكن ضامنا له فان الحكم

ربما قال ان اداه لما لم يكن واجبا عليهم لم سعد ان يكون الاتيان به لاسقاط ما يجب على الغير بخلاف
محل النزاع **قوله** والاختلاف في طرق الاسقاط هذا جواب عن دخل مقدر بيانه ان الواجب
على الكفاية لو وجب على الجميع لكان الثابت في ذمة كل واحد منها مغايرا لما في ذمة الاخر واللازم باطل
لانه لو كان كذلك لما اختلف طرق اسقاط ما في ذمة كل على ان يكون سقوطه تارة بفعله وتارة بفعل
غيره كما في الواجب المعين لكنه يختلف على هذا الوجه بالاتفاق وتقرير الجواب ان الاختلاف
في طرق الاسقاط لا يدل على مغايرة الواجب بل يجوز ان يكون حقيقة واحدة متعلقة بالمتعدد كما
من المثال فان ايصال الحق الى مستحقه واجب سواء صدر من الاصيل او القاضي وقوله كالقتل اراد
ان وجوب القتل متعدد بالاعتبار مع الاختلاف في طريق اسقاط كل واحد من المتعدد وهو
لا يدل على اختلاف حقيقته وكذا فيما نحن فيه بيان ذلك انه اذا ارتد وقتل انسانا عمدا وعدوانا وجب
قتله للردة وللقصاص فوجوب القتل لاحدهما مغاير لوجوبه للاخر لانه لو قتل للردة تعلقت دية
المقتول ظلما بتركته وبرئ منه بالقتل عن وجوب القصاص لكن لما فات محله تنقل الى الدية وتعلق
الوجوب بدل النفس وطريق الاسقاط في كل واحد منهما مختلف اما في وجوب القتل للردة فلانه
يسقط تارة بامتثال المامور به على وجهه وهو القتل وتارة بالتوبة واما في وجوب القتل
للقصاص فلانه يسقط باتيان الواجب وهو القتل وتارة بالعفو مطلقا او على مال فان قيل
كان الانسب ان يقول فان الاول يسقط بالتوبة وغيرها والثاني بالعفو وغيره لان المقصود
بيان ان اختلاف طريق اسقاط كل واحد منهما لا يدل على اختلاف ذلك الواحد الا ان طريق
اسقاط احدهما مغاير لطريق اسقاط الاخر مع انهما متحدان قلنا انما لم يعرض لذكر
الغير في الصورتين لظهور كون الاتيان بعين الواجب مسقطا لوجوبه على ما يحقق في بحث الاجزاء
وتعرض للاتيان بغير الواجب مع انه مسقط للواجب فعلم منه تعدد طرق اسقاط وانما قال
دون الثاني لان غرضه ان يبين ان وجوب القتل وان كان واحدا ظاهرا الا انه متعدد با
لاعتبار ووجوب القتل للردة مغاير لوجوبه للقصاص كما بينا وكل واحد منهما مع اتحاد
حقيقته يختلف طريق اسقاط **قوله** وقد علم الفارق كما في الواجب المخير فانه واحد مبهم
على المختار الفرق بان ثم واحد غير معين لا يعقل حاصله ان الواحد المبهم الذي
تعلق به الوجوب يتعلق الاثم بترك المبهم بالقصد الاول وبترك جزئياته المندرجة تحته بالقصد
الثاني كما صرحوا به في الواجب المخير والقصد الى اثم المعين بترك واجب مبهم من امور معينة معقول
بخلاف القصد الى اثم مكلف مبهم لا على التعيين بترك واجب معين فافترقا ولو قيل ان القصد منه
الى اثم كل واحد لا بدلا كان فرض عين لا الكفاية وبهذا يسقط ما قاله الشارح العلامة من انه انما
لو كان مذهبهم باثم واحد مبهم اما اذا كان مذهبهم باثم الجميع بسبب ترك البعض كما يدل عليه
قوله لنا اثم الجميع بالاتفاق فلا **قوله** الامر بواحد مبهم اداورد امر الشارع باشياء

معينة وجوز ترك كل واحد منها من المكلف اذا فعل الاخر وفوض فعل ايها شاء الى اختيار
المكلف يقال له الواجب المخير واختلف في ان الواجب ما هو والمختار انه واحد مبهم واليه اشار
بقوله الامر بواحد مبهم اي الحاية لان الامر حقيقة فيه ولذلك قال في الاستدلال عليه لو قال اوجبت
عليك ولم تفعل امرتك **قوله** كخصال الكفارة اي في اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة بخلاف باقي الكفارات لانها
مرتبة وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف **قوله** وقال بعض المعتزلة هو الجميع
ويسقط بواحد قال الامام في البرهان تأويل هذا عند المعتزلة انه ما من خصلة من الخصال
التي وقع فيها التخيير الا وهي لو فرضت واقعة لكانت واجبة واعترفوا بان تارك الخلال لا يأثم اثم
من ترك واجبات ومن اقامها جميعا لم يثب له ثواب واجبات ويقع الامتثال بواحدة فلا يتحقق
لوصف الخصال بالوجوب تحصيل لكون النزاع لفظيا فانه لو اتى المكلف بها معا لم يكن وصف
بعضها على التعيين بالوجوب اولى من بعض فيحق ان يقول واحد منها لا على التعيين واجب والباقي
نفل وهؤلاء يقولون كل منها يطلق عليه الواجب على معنى انه على صفة مساوية لصفة الاخر ولو اكتفى
به لاجزأه ولو اتى بها على الترتيب في الكفارة كان السابق هو الواجب بالاتفاق لكونه مسقطا
للباقي ومن البعض المذكور من قال ان تارك الخلال يأثم اثم من ترك واجبات والاتي بها
له ثواب واجبات والخلاف على هذا ظاهر بين المختار وبين ما ذهبوا اليه **قوله**
ويسقط بواحد اي كل من قال بان الواجب كل واحد قال بسقوطه بواحد مطلقا اي
واحد كان ويجوز ان يكون فعل واجب بعينه مسقطا له ولواجب اخر غيره لتساويهما في حصول
المقصود منه قال الامام ذكر بعض الناس كلاما الاي هاشم لا يليق بحذقه وكيسه وهو
منقول عليه فيه وذلك انه قيل لو لم يقتض بوجوب الاشياء كلها لادى ذلك الى التعاطي الواجب
على المكلف مع استمرار التكليف والطلب هذا غير سائغ وانما يلزم ما ذكر لو لم يكن بعينه
موكولا الى اختيار المكلف **قوله** وقال بعضهم هذان المذهبان الاخيران يشتركان
في ان الواجب فيهما واحد فقط معين عند الله تعالى دون الناس وكذا عدهما صاحب
المنهاج واحدا ويختلفان بان ذلك الواجب يختلف بالنسبة الى المكلفين او لا يختلف بالنسبة
اليهم لكنه يسقط به وبالاخر لان الاخر نفل ح ولا استبعاد في سقوط الواجب بالنفل كما
يسقط وجوب القعود بين السجدتين بجلسة الاستراحة **قوله** لنا القطع بالجواز
وان كانت الاحكام تابعة للمصالح لجواز ان يتساوى فعلان او اكثر في تحصيل المقصود و
قال ابو الحسين العقل يحكم بوجوب ذلك لانه لو لم يوجب شيئا منها لزم فوت
المصلحة ولو اوجب واحدا منها بعينه لزم الغاء ما فيه مصلحة ولو اوجب على سبيل الجمع بحيث
لا يكون الاتيان باحدهما مسقطا لوجوب الاخر لزم ايجاب ما لا مصلحة فيه فيتعين ان

بوجب واحد الا بعينه او كل واحد لا على سبيل الجمع ولا فرق بينهما معنى **قوله** ثم النص
دل عليه كما في الكفاره وهو قوله تع فكفارته اطعام عشره مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبه لان قوله فكفارته اطعام ايجاب للاطعام وعطف عليه
الكسوه والتحرير باو وهي لاحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين واذا جاز ذلك والنص ورد
به وجب تفسيره بالنص على موضوعه والمعتزله ايضا تمسكوا بالايه المذكوره وقالوا انها نص في
ايجاب كل واحد من الخلال لان قوله تع فكفارته اطعام ايجاب للاطعام وعطف بالكسوه
والتحرير عليه يقتضي ايجابها ايضا فيكون كل واحد منها واجبا لكن على سبيل البدل لاقتضاء
او ذلك **قوله** لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقبات يعني اذا طلبت البالغه من
الولي تزويجها من احد الاكفاء وجب عليه تزويجها من الاكفاء الخاطبين لها وتعيينه موكول
الى اختياره وكذا يجب في كفاره اليمين والظهار والوقاع والقتل تحرير رقبه من الرقاب
وتعيينها مفوض الى اختياره فلو كان التخيير يقتضي وجوب على الولي تزويج جوليتها من جميع الخاطبين
وعلى المعتق للكفاره اعتاق جميع الرقبات وهو خلاف الاجماع قال الامام طول المتكلمون
الكلام في هذا المقام بالزام ما يلزمهم وذلك لانه ان اريد بوجوب التزويج من جميع الخاطبين و
اعتاق جميع الرقبات وجوب كل واحد على سبيل البدل فالملازمه مسلمه عندهم والاجماع على
بطلان التالي ممنوع وان اريد به وجوب كل واحد على سبيل الجمع فالملازمه ممنوعه لانهم لا
يقولون بذلك **قوله** لان التعيين يوجب ان لا يجزي لواحد بالاخر ان قيل الملازمه ممنوعه
اذ يجوز سقوط الواجب عينا بغيره من الفعل كما مر اجيب بان الاخر باي واحد كان
من خصال التخيير آت بالواجب اجماعا **قوله** للمعتزله في التخيير يعني انه اوجب على المكلف
واحدا مبهما من اشياء معينه وفوض تعيينه الى اختياره لا بمعنى انه اوجب كل واحد عليه وجوز
فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهبوا اليه وهو مفهوم الواحد من الثلثه فان
له هيئا من حيث انه في ضمن احد الثلثه المعينه ولا يخرج عنها وعدم تعينه باعتبار ما صدق هو
عليه لا بالنظر الى نفس ذلك المفهوم وتعدد ما صدق عليه احدها اي اذا كان
ما صدق عليه احد المعينات متعددا اذ تعلق به اي باحدها الوجوب والتخيير امتنع كون
متعلقهما واحدا بل كان متعلق الوجوب مفهوم الاحد الدائر بين المعينات ومتعلق التخيير ما
صدق عليه ذلك المفهوم وهو كل واحد من المعينات والحاصل انا نختار ان متعلقهما
متعدد لامتناع اتحاده بما ذكرتم وامكان تعدده ما صدق عليه فيلزم
التخيير بين الواجب وغيره قلنا نعم قوله وهو يرفع حقيقه الوجوب قلنا ممنوع فان الارتفاع
انما يكون اذا لم يكن غير الواجب من المعينات التي صدق عليه الواجب المبهم بل كان الواجب
معينا بعينه وغير الواجب ايضا معينا اخر بعينه كما في المثال المضروب من خصال او كل الخبز

اما اذا كان ههنا مما صدق عليه الواجب المبهم كما في ما نحن بصدده فلا كالوجوم واحد
من الامرين واوجب واحدا اي ادا حرم على المكلف واحدا مبهما من الامرين المعينين واوجب واحدا
مبهما منهما كما اذا سلم كافر على اختين يحرم منه عليه احديهما لا على التعيين للاختيار فتعدد ما صدق
عليه احد الامرين يا في كون متعلق الوجوب والتحريم واحدا ويعرف الوجوب الى واحد معين
مما صدق عليه احد الامرين والتحريم الى واحد اخر منه بمعنى ان ايهما فعل حرم الاخر عليه وانما ترك
وجب الاخر عليه فيجوز ان يصرف بتعدد الامور فيما نحن فيه الوجوب الى مفهوم الواحد المبهم و
التخيير الى ما صدق عليه من الامور المعينه بل ههنا امور كما عم الكفايه وان كان بلفظ
التخيير وسقط بفعل البعض لا سوا الواجب المخير على الواجب بالكفايه اي الواجب بالكفايه واجب
على كل واحد على ما هو المختار عندكم ويسقط بفعل البعض لانه يسقط وجوبه عن كل واحد بفعل غيره
وان كان بلفظ التخيير كما اذا قال السيد لعبيده هذا سالم وغانم ليفعل به فانه واجب على الكفايه
بلفظ التخيير فكذا الواجب المخير يكون واجبا كل واحد منه ويسقط وجوبه بفعل غيره قياسا عليه
والجامع حصول المقصود بواحد مبهم سواء كان محكوما به او محكوما عليه اما في المحكوم به فلان
كل واحد من المعينات متضمن لمصلحه مساويه لما يتضمنه الاخر واما في المحكوم عليه فلان المقصود
حصول ذلك الفعل من اي فاعل كان وكون الواجب المخير بلفظ التخيير لا يصلح مانعا لما مر ان
الواجب بالكفايه ايضا قد يكون بلفظ التخيير ويظهر بما ذكرنا عدم ورود ما قاله الشارح العلامه
من ان في كون الواجب في الكفايه بلفظ التخيير نظر والخصم قد لا يساعده في الثانيه
اي في المعارضه الثانيه لان الفرق اذا كان بابداء خصوصيه في الاصل وعدمها في الفرع يكون
عباره عن معارضتين كما صح في الاعتراضات الا ان عدمها وفي الفرع باثباتها ما هو اخص
منه لان الاجماع ههنا على التاثيم بترك البعض فقط اخص من عدم الاجماع ههنا على التاثيم بترك كل
واحد لكن هو غير مسلم عند بعضهم لان مذهب غير ابي هاشم واضرابه ان تارك الواجب المخير
يأثم اثم من ترك واجبات فلا تساعد في ان الاثم في الواجب المخير بترك البعض فيكون
سندا حاصلا ان لفظ ههنا في قول المصنف قلنا الاجماع ثم على التاثيم بالجمع وههنا بترك البعض متعلق
بالاجماع اي الاجماع ههنا بترك واحد ليوافق ما في المنتهى ويكون الجواب بالفرق لكن يرد عليه
ما ذكرنا لان القسم وقسيم المعارضه ودليل المعارض قابل للمنع ويمكن ان يتعلق بالتاثيم
المقدر مبتدأ اي والتاثيم ههنا بترك البعض وح يكون الجواب بمنع وجود العله في الفرع و
قوله والتاثيم ههنا بترك البعض سند المنع مقرر له وذلك لان لازم وجود العله في الفرع التاثيم
بكل واحد فعدم التاثيم بكل واحد بل بالبعض فقط يستلزم عدم وجودها فيه وهذا السند
وان لم يكن مسلما عند بعض المعتزله وهم القائلون بان تارك الواجب المخير يأثم اثم من ترك
واجبات الا انه لا يتوجه منعهم ههنا لان السند انما يذكر تقويه للمنع فمنعه لا يندفع المنع

ولو قال وعدم الاجماع ان العرض عرفة كون المقدمة الممنوع وهو قوله والاجماع ههنا
بترك البعض اثبات عدم الاجماع ههنا على التاثيم بترك كل واحد اذ الفرق انما يكون بالدلالة خصوصية
في الاصل مطلقا او مع التعرض بعدمها في الفرع او بالدلالة بخصوصية في الفرع مطلقا او مع عدمها
في الاصل وهذه المقدمة ممنوعة كما عرفته ولو قال وعدم الاجماع ههنا على التاثيم بترك كل واحد للكفار
من غير توجه منع عليه واما ثانيا فلانا عدلنا عن الظاهر هذا جواب بالفرق من وجه آخر بيانه ان الوجوب
الذي ادلتم وهو حصول المقصود بواحد مبهم انما يقتضي ظاهرا كون ما تعلق به الوجوب من المحكوم عليه
وبه واحدا مبهما لا كل واحد فالمقتضي للوجوب على كل واحد في الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام
ضرورة دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضي التاثيم واحد مبهم وهو غير
معقول وهذه الضرورة ليست بموجودة في الفرع وهو الواجب المخير اذ التاثيم يتخصص بمعين بترك واحد
مبهم من امور معينة معقول فلا نعدل عنه فان قيل الوجوب على واحد مبهم لو امكن ثبوته على تقدير
ثبوته ولما لم يكن كذلك لم يكن مستلزما له بل كان مستلزما للتاثيم الجميع كما هو مذهب من قال الوجوب
بالكفاية متعلق بواحد مبهم وقوله مستلزم للتاثيم الجميع قلنا هذا الاعتراض لان الواجب
بالكفاية ان كان وجوبه على واحد مبهم بطل قياسكم لانتفاء حكم الاصل وان كان على كل واحد كما
اختاره المص ثم الواجبان لنا ان نقول اصل القياس الذي ذكرتموه ذو قياس مركب
والعلة فيه عندي ليس ما ذكرتم بل هو مع قيد الضرورة المذكورة ولا يمكن دفعه الا بادعاء بان
العلة هو عين ما ذكرتم كما سيجيء في القياس مفصلا وهو لمن زعم اي الواجب معين عند الله
اي يختص بالمذهب الثالث لهم وهو ان الواجب واحد معين عند الله تع دون الناس لا يختلف
باعتبار اختيار المكلفين وكل ما يفعله مكلف من الخلال المخير فيها الا يلزم ان يكون هو الواجب عليه
وانما قال باختصاصه بالمذهب الثالث لان بعد وجوب العلم بالواجب بالامر يشعر بعدم
وجوب العلم بالنسبة الى المامور فلا يدل على المذهب الاول لان اصحابه اشترطوا وجوب
العلم به للامر والمامور كليهما على ما يدل عليه دليلهم الاول حيث فرعوا امتناع التكليف على الجهل
مطلقا سواء فيه الامر والمامور وبعده العلم بالواجب لانما يفعل يشعر بان الواجب غير
مختلف بالنسبة الى المكلفين كما يختلف بالنسبة اليهم في المذهب الثاني وهو لكن
قال الواجب هو ما يفعل اي يختص بالمذهب الثاني لهم وهو ان الواجب واحد معين عند الله تع
دون الناس وهو ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين لان بعد العلم بالامر
باشتراط علم اي خبر الامر يشعر بان علم المامور ليس شرطا فيه فلا يدل على المذهب الاول
للامر وحمله الواجب على ما يفعل في قوله وكان الواجب يدل على انه يختلف بالنسبة الى المكلفين
فيخرج المذهب الثالث واذ قد عرفت ان الدليلين الاخيرين مختصان بالمذهب الثاني والثالث
لهم فاعلم ان الادلة الثلثة الاول يختص بالمذهب الاول لهم اما الدليل الاول فلانه يدل

صف

على

على ان كل ما هو مجهول الامر والمامور يستحيل ان يكلف به ولا يكون واجبا وينعكس بعكس النقيض
الى ان ما يكلف به ويكون واجبا يجب ان يكون معلوما للامر والمامور كليهما فلا يتناول المذهبين
الاخيرين لان الواجب فيهما غير معلوم بالنسبة الى المامور واما الثاني فلانه يدل على ان متعلق
الوجوب يجب ان يكون بعينه هو متعلق التخيير ومتعلق التخيير في الاخيرين ليس كذلك لان الواجب
فيهما واحد والتخيير فيهما بين الواجب وغيره بالضرورة واما الثالث فظاهر وانما لم يتعرض لاختصا
به لان تفسيره اياها ظاهر في الاختصاص فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة
لان معنى التجويز ههنا عدم الجزم لما سيجيء في بحث الاحكام ان الواجب له معان منها ان لا جزم بعدمه
كما يقال في التعليقات وان علقت على الظن لكن فيه تجويز ولهذا صح تفريعه على العزم على فعل كل
واجب اجمالا او تفصيلا عند تذكره وقالت الحنفية اللام فيه للعهد والمعهود بعضهم
المذكورون في تحرير المذهب وقوله ومذهب الشافعية ايضا راى ما ذكر في التحرير فانه قال
قوم وفيه اوله ولم يعين في التحرير صاحب هذا المذهب كما لم يعينه المص ايضا فيه وقال وقيل وفيه
اوله وهذا مذهب بعض الشافعية لان جمهورهم على ان جميع وقته وقت لادائه ويصح اضافته الى
الجنس الى مطلق الشافعية لانه عكسه احد الخصمين لدليل الشافعية والاخر لدليل الحنفية
وهو تعليل لكون دليل مذهب الشافعية وجوابه معلومين من دليل الحنفية والمراد بالعكس قلب
النقض اما انه علم دليلهم من دليلهم لان دليلهم هو انه لو كان واجبا في اخر الوقت لعصى بتقديمه لانه
ترك للواجب وهو قلب النقض لدليلهم وهو انه لو كان واجبا في اول الوقت لعصى بتاخيره لانه
ترك للواجب فيعلم منه ما ذكرته واما انه علم جوابه من دليلهم معارض لدليلهم فيكون دليلهم جوابا
لدليلهم هذا مع انه علم دليلهم مما ذكر في دليل مذهب الجمهور من انه لو كان الوقت معينا لكان اي
الفاعل في غيره متقدما فلا يصح او قاضيا فيعصي وجوابه مما ذكر في جواب دليل الحنفية وهو
قوله بل التاخير والتعجيل فيه كحصال الكفارة فان انجام لفظ التعجيل للاشعار بجوابه اذ هو
جواب دليلهم بدونه واعلم ان جمهور الحنفية ذهبوا الى ان الواجب الموسع ليس وجوبه في
اول الوقت فما لم يعص جزءا ما من الوقت ولو كان غير متحرز لم يتحقق وجوبه لوجوب تقدم السبب
على المسبب وعند الشافعية يتحقق في اوله وجميع الوقت الذي عينه الشارع وقت لادائه
سواء قلنا سببه الخطاب او الوقت اذ يكفي في تقدم السبب على المسبب التقدم الذاتي كما يتقدم
طلوع الشمس على وجود النهار ويتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان لم يمت
وكذا قول المص عطف على مقدر وهو ان مات اي عصى لتفاؤل ان مات
ولا خلاف في المعنى ان اراد بالقضاء معناه اللغوي فانه يستعمل مكان الاداء يقال قضى
دينه اي اداه اللهم الا ان يريد وجوب نية القضاء وانه بعيد اذ لم يقل به احد وان اراد به معناه
الاصطلاحي فالخلاف المعنوي قائم فيه وكانه جعل الوقت المظنون ناسخا للوقت الاول و

صحا

صار هو الوقت المشروع اولا بدله والحق انه اداء قياسا على الفعل الواقع في الوقت المشروع اولا وبعد
الوقت المظنون اذا ظن بصحة قبل الوقت واخره اليه اذ قد يتفق لمن حبس في بيت مظلم ان يظن قبل
دخول وقت الظهر مثلا انه لم يبق من وقت الظهر الا قدر ما يسع الطهارة والفرض ولم يشتغل بهما حتى
امضى ذلك القدر ثم خرج من البيت وظهر خطاء اعتقاده وعلم ان الوقت باق فان فعله في وقته اداء
بالاتفاق وكذا فيما نحن فيه وهو الفعل الواقع في الوقت المشروع اولا وبعد الوقت المظنون اذا ظن
بصحة في الوقت واخره اليه والجامع كون كل منهما واقعا في الوقت المشروع مع العصيان بتاخيره
عن الوقت المظنون لان الشارع جعل ظن المكلف مناط الاحكام الشرعية هذا وقول المص ويلزمه لو
اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت بعصى بالتاخير ظاهره انه قياس خلفي اي لو كان الفعل في الوقت
المشروع اولا مع تاخيره عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضاء الوقت
واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم ولا باس في الاختلاف اذ لا يختلف المقصود بذلك
الاتفاق على ان الوجوب اذا كان مقيدا بمقدمة المراد بالمقدمة ههنا ما يتوقف عليه الشيء وينقسم الواجب
بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر به ان كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما في
قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فيه ايجاب السعي الى ذكر الله اي صلوة
الجمعة وخطبتها بالنداء وان لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق اي بالنسبة الى ما لم يتقيد به وان
كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما في قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الصلوة واجب
مطلق بالنسبة الى الوضوء لعدم تقيدها به في الامر بها توقفها عليه ومقيدا بالنسبة الى الوقت الذي
تقدر به في الامر بها فالواجب المطلق ما لم يتقيد ايجابه بما يتوقف عليه لا ما لم يتقيد ايجابه بشيء اصلا
فان ايجاب كل فعل مقيد تقديرا بوجود محله والقدرة الممكنة فيه الى غير ذلك قال الامام الصيغة
المطلقة التي تسمى مطلقا لا تكون الا مقترنة باحوال تدل على ان مطلقها ليس يعني باطلاقها حكاية وليس
بها بها واتفق العلماء قاطبة على ان الامر بالواجب المقيد بمقدمة لا يقتضي ايجاب تلك المقدمة فلا يلزم
من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في الاية المذكورة ايجاب النداء لها وعلى ان الواجب المطلق الذي له
مقدمة غير مقدورة لا يقتضي ايجابها بايجابها فالامر بالصلوة لمن لا يجد الماء او لم يقدر على استعماله
لمرض او مانع اخر ولمن فقد بعض اعضاء الوضوء لا يقتضي اقتضاء الوضوء بل يتضمن اقتضاء بدله
وهو التيمم فان لم يقدر عليه ايضا لم يتضمن اقتضاء شيء منهما ولا يسقط الواجب بسقوطها عند
الشافعي بل يكون المامور به واجبا دون مقدمته ولهذا قال بوجوب الصلوة على فاقد
الطهورين وعلى المربوط على سارية واما اذا كان له مقدمة مقدورة فهل يجب المقدمة بايجابه ام
لا فيه خلاف فقال الاكثرون يجب مطلقا وعنوا بمقدورتيها امكان تحصيلها فيخرج ما لا يمكن
تحصيله من الالات فيجب الوضوء بالامر بالصلوة على فاقد الماء والعاجز عن استعماله ولا غسل
اليد على فاقدها ويوجبها مطلقا وجوبها سواء كانت شرطا شرعيا كالوضوء للصلوة وهوما

جعل الشارع شرطا له او عقليا وهو ما لا يمكن الاتيان بالواجب بدونه عقلا كترك جميع الاضداد للواجب
الذي هو فعل غير كف وفعل ضد واحد للواجب الذي هو كف او عاديا وهو ما لا يمكن الاتيان بالواجب بدونه
عادة كغسل شيء من اطراف الراس لغسل الوجه وستر شيء من الركبة لستر الفخذ او كانت سببا له كالحطب
لدخوله الى الحكم وقال المص انما يجب اذا كانت شرطا شرعيا لا غير لان كلامنا في الواجب
الشرعي وهو ما يذم تاركه شرعا موجها والشرط الشرعي داخل تحت المامورات فان الوضوء مامور به
في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية فلو تركه عند القيام كان تاركه مذموما للمخالفة
الامر بتضمن الامر بالصلوة لدلوك الشمس ايجابه ايضا في هذا الوقت واما غيره فلما لم يكن داخلا تحت
المامورات لم يكن تاركه مذموما لاجل تركه فلا يكون واجبا شرطا فتارك الصلوة لا يذم لاجل الاشتغال
بضد من اضداد الصلوة بل لاجل ترك الصلوة وتارك الحج انما يذم لتركه لا لترك كل خطوة هي سبب له
ولا شيء اخر لكنه فسر في المنتهى مقدوريتها بكون الفاعل قادرا على الاتيان بها وتركها عند الاتيان
بالواجب عقلا وعرفا كالوضوء فان الاتي بالصلوة يتمكن من الوضوء وتركه عقلا وعرفا الا ان
الشارع جعل شرطا لايقاعها على الوجه المشروع فخرج بقوله ان كان مقدورا ما لا يمكن الاتيان بالواجب
بدونه عقلا او عادة وبقوله شرطا ما لم يجعل الشارع شرطا له كالسنن التي يشتمل عليها الصلوة
مثلا وانما خص المقدور بما ذكر ولم يحمله على معناه الظاهر وهو متعلق القدرة عقلا او عادة
ليخرج ايضا ما لا يتعلق به القدرة عقلا او عادة ايضا من المقدمات تنبيها على انه قد خرج بتقييد
الواجب اذ ايجاب الشيء مشروط بامكانه العقلي والعادي فما لا يمكن عقلا او عادة لا يكون
واجبا فضلا عن ان يكون له مقدمة فليس المقصود من ذكر المقدور اخراجه وان جاز اخراج الشيء
بقيدين اذا كان للقيد الثاني فائدة حاصله وقال بعضهم ان كان سببا للواجب فالامر بالواجب
يتضمن ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المص وقال الاخرون
الامر بالواجب لا يقتضي اقتضاء ما يتوقف هو عليه سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او
عاديا وما قيل مقدمة الواجب ان كانت سببا لا خلاف في وجوبها يرده ما قاله المص وما
قال صاحب المنهاج وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا
وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما اذ بدونه يصدق بيان للملازمة
اي لو لم يتضمن الامر بالواجب اقتضاء شرطه الشرعي لكان الاتيان بالواجب بدون الشرط
اتيانا بجميع ما امر به بذلك الامر فان الامر بالصلوة في قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس لو لم
يكن متضمنا لايجاب الوضوء كان الاتيان بصلوة الظهر من غير وضوء اتيانا بجميع ما امر به في
الاية ولو كان كذلك كان صحيحا اذ الصحة هي موافقة الامر ولو كان صحيحا لم يكن الوضوء شرطا
لها وقد فرضناه شرطا لها هف والا ادى الى الامر بما يشعر به وذلك تحج لما
سبق من ان الواجب مطلقا هو فعل غير كف يتعلق به خطاب الطلب بحيث ينهض تركه سببا

للعقاب به فتعلق الخطاب بشي مع عدم شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورده الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة وقوله في بيان بطلان اللازم فلانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه ظاهر صحته في حق الشاهد اذ قد يامر السيد عبده بشي وهو ذاهل عما لم يوجبه مما يلزمه واما في حق الغائب فمعه بعض منوالان الذهول هو الجهل بشي المسبوق بالعلم به ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء الا ان المراد به عدم الملاحظة والالتفات والنظر ونحو ذلك فيصح اي نقطع بان ايجاب الفعل مع قطع النظر عما يلزمه وعدم ملاحظته صحيح فان الايجاب انما يستدعي تعلقه بالمحكوم عليه والمحكوم به ولما لم يكن غير الشرط الشرعي محكوما عليه ولا لم يكن متعلقا به فلا يلزم تعقله وملاحظته ولا ينتقض هذا الدليل بالشرط الشرعي لان الامر بالواجب طلب لايقاعه على الوجه المشروع وهو باشتماله على جميع الاركان والشرائط الشرعية فيكون تعقلها لازما للموجب التعلق داخل في حقيقة الوجوب لان التعلق عبارة عن النسبة بين الشيئين وهي داخلة في الكلام النفسي لانه هو النسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم على ما يجي وهي داخلة في الحكم الذي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهو داخل في الوجوب لانه حكم يطلب فعل المكلف بحيث يعد تركه سببا للعقاب دخول الاجناس في الانواع المندرجة تحتها فكل ما يتعلق به الخطاب اللام في الخطاب للعهد والمعهود هو طلب الفعل بحيث ينتهض تركه سببا للعقاب كما ذكر في تقسيم الحكم وانما فرع هذا على ما قبله اذ لولا ان التعلق داخل في حقيقة الوجوب يلزم منه دخوله في حد الواجب لان مفهوم المشتق منه جزء من مفهوم المشتق وكان حد الواجب على ما عرفت فعل غير كف يتعلق به خطاب طلب بحيث ينتهض تركه سببا للعقاب ولما وجب كون الحد مطردا او منعكسا صدق كل ما يتعلق به الخطاب المذكور فهو واجب وكل ما هو واجب يتعلق به الخطاب المذكور ويلزم بعكس النقيض كل ما لم يتعلق به الخطاب المذكور فهو غير واجب على ما مر في بيان الحد وهو يستلزم المطلوب لان غير الشرط الشرعي لم يتعلق به الخطاب المذكور فلا يكون واجبا وظهر بهذا التقرير سقوط ما قيل لا نم ان غير الشرط لم يتعلق به الخطاب بل هو عين النزاع وانما ذكر المقدمة الاولى لبيان اطراده لا لبيان انعكاسه عليه لانه عكس مستو للاطراد عند المص على ما مر واعتبار المقدمة المستلزمة للمطلوب على الانعكاس فيستغنى عن ضم مقدمة اخرى على بيان الاطراد ولا ينتقض هذا الوجه ايضا بالشرط الشرعي لان الامر بالواجب على ما مر طلب لايقاعه على الوجه المشروع فيتضمن تعلق بالشرط الشرعي لو سلم فيعصى بتركه فان قيل هذا الوجه منقوض بالشرط الشرعي لان تارك الصلوة معلوم انه انما يعصى بتركها لا بترك الوضوء اذ ليس هو مقصودا ابدا بل لاجل الصلوة قلنا بطلان التالي فيه ممنوع او لنا لما ان يقول الامر بالواجب لما كان طلبا لايقاعه على الوجه المشروع كان متضمنا للامر بكل واحد من اركانه وشرائطه فتارك الواجب يكون مخالفا لكل من الاوامر المتضمنة فيكون عاصيا بترك كل واحد من الاركان والشرائط وليس انما هو زايد على الجميع

٧٧

لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا اثم الا فيه كلام سنذكره في ابحاث المباح لو سلم لو حذف هذه المقدمة ان قيل ان اردتم وجوب شيء منهما تفصيلا فالدليل منقوض بالاركان والشرائط الشرعية والاعتبار والبطلان التالي ممنوع قلنا نريد به الثاني والنية انما تشترط التمييز بها العبادة من العادة والمقدمة العقلية والعادية ليست عبادة اتفاقا فلا تفتقر الى النية اصلا بخلاف الاركان والشرائط الشرعية فان قيل فعلى هذا يحتاج النية الى النية ويتسلسل اجيب عنه بان النية لما كانت للتمييز المذكور وقصد الطلب كون الفعل بنية لا يحتمل بنفسه لم يحتج الى النية وعليه قول بعض الفقهاء وبانه لا امتناع في ان يتعلق بنفسها وسائر الاركان والشرائط فلا يحتاج الى نية اخرى فلا تسلسل اي اردت به انه لا بد منه فسلم حاصله ان اردتم بالواجب العقلي او العادي وهو ما لا بد منه عقلا او عادة فمسلم ان غير الشرط الشرعي واجب بهذا المعنى لكنه ليس محل النزاع وان اردتم بالواجب الشرعي وهو ما مر فعين النزاع في الاسباب خاصة لدليل خارجي اي خارج عن كونها وسيلة الى الواجب وهو ان التكليف انما يكون بما هو مقدور لنا والمسببات قد لا يكون مقدورة لنا فيصرف الامر بها الى الامر باسبابها لكونها محصلة لها فلذلك يقال ان الامر بالقتل امر بسببه من حز الرقبة ونحوه لا بشي نحوه وهي كسبية الواجب المخير الا ان التخيير ههنا في المتروك وهناك في الافعال وكما ان للمكلف ان ياتي بالجميع وان ياتي بالبعض ويترك الباقي في الواجب المخير له ان يترك الجميع وان يترك البعض دون البعض ههنا وكما لا يجوز له الاخلال بالافعال جميعا بل عليه فعل شي منها في الواجب المخير لا يجوز له الاخلال بالتروك جميعا ههنا بل يجب عليه ترك شي منها وانما قال له تركها دون عليه نظرا الى التخيير اذ المقصود بيانه هل يجوز كون واحدا هذه بانه من مسائل الحرام الواحد ينقسم الى واحد بالنوع والى واحد بالشخص والواحد بالنوع كالسجود مثلا فانه نوع واحد من الافعال يجوز ان يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون فرد منه واجبا وفرد حراما ومنع بعض المعتزلة ممن قال منهم بان الفعل يحسن ويقبح لذاته تمسك بان جهتي التحسين منافية لجهتي التقبيح فلو اجتمعا في فعل واحد لزم ان يكون حقيقة واحدة وهي ذات الفعل مقتضية لمتنافيين فاذا اورد عليهم نحو قوله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن اجابوا بان الوجوب والتحريم ههنا متعلقان بقصد التعظيم لا بالسجود فما كان لله فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام وهذا تخصيص منهم للدعوى بافعال الجوارح والجواب عن تمسكهم بعد تسليم حكم العقل منع لزوم ما ذكروه لجواز ان يكون حقيقة الفعل مقولة على افرادها بالتشكيك ولا يكون مقتضية لواحد منهما ويكون بعض افرادها مقتضيا للحسن وبعض مقتضيا للقبح وانه مخالف للاجماع لانعقاده قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعا وهذا الوجه ذكره الوالي واما من قال منهم حسن الافعال وقبحها بالاوصاف والاضافات فتمسكوا باستلزامه للجمع بين الضدين وهو محال ولما

كان هذا ظاهر البطلان لان اختلاف الاوصاف والاضافات يوجب المغايرة فيكون متعلق
الوجوب مغايرا لمتعلق الحرمة فلا يلزم محالا لم يتعرض في الشرح له وكلام كلا الفريقين منهم مبني على حكم
العقل في الشرعيات وقد ذكر في ابطاله ما فيه كفاية فيلزم بطلان ما يتفرع عليه فلا احتياج الى
التعرض له واقتصر ههنا على الكلام في بيان ما قيل في جواز كون الواحد بالشخص واجبا وحراما اثباتا
ونفيا مما لم يتقدم لتعرض له والى الاشارة بقوله انما الكلام في الواحد بالشخص نظرا
الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل لان جواز الفعل بمعنى الاذن فيه جنس للاحكام الا غير الحرام و
النوع متضمن لجنسه فيلزم من وجوب الفعل كون الشارع آذنا فيه ومن حرمته كونه غير آذن فيه
كما يلزم كونه طالبا لتركه غير طالب له فهو تكليف محال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان
جوازه مختلف فيه انما البحث في الشيء الواحد بالشخص له جهتان المراد بالجهتين الاكوان
مثلا ومن ويكون الجمع بينهما في ذلك الواحد باختيار المكلف كما يشير اليه في الدليل الثاني للمذهب
المختار واما الواحد بالشخص الذي له جهتان يكون بينهما تلازم فلا يجوز كونه واجبا باحدى
الجهتين حراما واجبا بالاخرى فيتعذر الامتثال كما يشير اليه في الجواب عن الدليل الثاني للقاضي وعما
قيل من قبل الامام من ان الخروج من الارض المغصوبة له جهتان فيجوز ان يجب باحديهما ويستصحب
حكم المعصية بالاخرى وكانه اعتمد في ترك التقييد على المثال المضروب فان الامر بالصلوة يتضمن الامر
بجميع اجزائها وشرائطها الشرعية ومنها الحركات والسكنات التي هي من اركانها مثل القيام و
الركوع والسجود والطمانينة والقعود والاجتماع والافتراق بين الامام والماموم وبين كل صنفين
على وجه مخصوص ذكر في صلوة الجماعة ومما من شرائطها الشرعية وهذه الاربع تسمى بالاكوان عند
المتكلمين لان الكون عندهم عبارة عن حصول الجوهر في حيزه وتقسيمها اليها انقسام الجنس الى
الانواع وعليه جمهورهم او انقسام النوع الى الاصناف فلو اوقعت الصلوة المكتوبة مثلا بالجماعة
في الدار المغصوبة كانت هذه الاكوان التي هي من اركانها وشرائطها لها جهتان احديهما
كونها من هيئات الصلوة وقد امر الشارع بها فيكون واجبة من هذه الجهة وثانيهما كونها غصبا
لاستلائه على مال الغير ظلما فيكون محرما من هذه الجهة وهاتان الجهتان ليس بينهما تلازم لان
الشارع لم يامر بالكون الغصبي بل انما امر بالاكوان المطلقة والمكلف جمع بينهما وبين الغصب باختياره
ويمكنه ان يؤدي الصلوة في مكان غير مغصوب ولا يحصل في الوانها هاتان الجهتان
مثال اخر ما اذا رمى مكلف سهما واحدا الى مسلم بحيث يمرق الى حربي او الى حربي بحيث يمرق الى مسلم
فانه واجب من جهة انه قصد به قتل الحربي ويثاب به ويملك السلب وحرام من جهة انه قصد به
قتل المسلم ويعاقب عليه ويعقل قصاصا وهاتان الجهتان غير متلازمين بل جمع الرامي بينهما
باختياره عندها الا بها هذه العبارة اورده الغزالي في هذا المقام في تفسير السبب
ايضا حيث فسره بانه ما يحصل الشيء عنده لا به وقال انه منقول من الطريق ومن الحبل الذي

يعرج فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق ويرج الماء بالاستقاء
لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل واستعاره الفقهاء لفظ السبب من هذا المعنى لاربعة اوجه
الاول لمقابل المباشرة يقال البئر سبب والمردي مباشر الثاني لعلة العلة يقال
الرمي سبب القتل والجرح علة الثالث لمقابل الشرط والمحل وبموجبات العلة مع تخلف
وصفها عند انفرادها يقال النصاب سبب والحول شرط الرابع لمعنى العلة والموجب
ويشترك الجميع في انها ليست مؤثرة في تحصيل الفعل بل واسطة في تحصيلها ويحصل عند حصولها
فعلى هذا يكون معنى قوله لا يسقط الطلب عندها لان الصلوة في الدار المغصوبة واسطة و
طريق في سقوط التكليف ويحصل السقوط عند حصولها ومعنى قوله لا بها انها ليست
مؤثرة في حصول سقوط التكليف والامام لم يثبت بين القولين هذا الفرق لانه قال في موضع
من البرهان واما القاضي فانه قال ليست الصلوة المقامة في الدار المغصوبة طاعة ولكن
الامر بالصلوة يرتفع ويسقط بها وقال في موضع اخر منه واما القاضي فقد سلك مسلكا
اخر فسلم ان الصلوة في الارض لا تقع مامورا بها ولكن قال يسقط التكليف بالصلوة عندها
كما يسقط الامر بالاعذار الطارئة كالجنون والحيض ثم رد على القاضي وقال هذا عندي غير
التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل فان الاعذار التي يسقط الخطاب بها محصورة والمصير الى
سقوط الامر عمن يتمكن من الامتثال ابتداء وردوا ما يسبب معصية لا اصل له في الشريعة
فانا نقطع انه مطيع عاص بحصيني الامر بالخياطة والنهي عن المكان ولذلك يحسن من
العبد ان يقول ان عصيتك في السكون في المكان المخصوص فقد اطعتك فيما امرتني به من
خياطة الثوب لان الاحكام كلها متضادة هذا بيان الملازمة واما بيان
بطلان اللازم فقد ترك لظهوره وهو الاتفاق على ثبوت صحة الصلوة في المواطن السبع التي نهى
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة فيها مع الكراهة وهي المزبلة والمجزرة وقارعة
الطريق وبطن الوادي والحمام ومعاطن الابل وفوق ظهر بيت الله ويروى بدل بطن الوادي
المقبرة ولاحمد خلاف في صحة الصلوة فيها وكذا على ثبوت صحة افراد يوم الجمعة بالصوم
مع الكراهة لقوله عليه الصلوة والسلام لا يصومن احدكم يوم الجمعة الا ان يصوم قبله او بعده
والجواب ان الكون في الحيز واحد يريد ان الكون الذي هو جزء للصلوة في الدار
المغصوبة واحد بالشخص وهو مامور به من جهة انه جزء للصلوة في الدار المغصوبة فيكون واجبا
ومنهي عنه من جهة كونه هو الغصب بعينه فيكون حراما ولا ينفك احدى هاتين الجهتين عن
الاخرى في كل كون هو جزء للصلوة في الدار المغصوبة وان اجتماعهما فيها باختيار المكلف
اذ الامر بالصلوة انما يتضمن الامر بالكون المطلق لا الكون الغصبي لان الامر بالمطلق انما

ان الطريق التي ... حتى ... فيها ... للشرب ... غيرها ... فيها ... عنها ... الطريق

يقتضي تحصيلها في ضمن جزئي ما فان كان الصلوة والصوم المكروهان كذلك اي متضمن كل واحد منهما
شيئا واحدا بالشخص هو واجب ومكروه من جهتين لا ينفك احدهما عن الاخرى في كل صلوة وصوم
مكروه منهما بطلان اللازم اذ ثبوت صحتهما غير مسلم وان لم يكونا كذلك بان لا يكون فيهما امر
واحد بالشخص يستلزم فيه جهتا الوجوب والكراهة لم يتعدا اي كانت الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من
عدم صحة ما يجتمع فيه المتضادان بسبب جهتين مثلا ومتبين فيه كما في الصلوة في الدار المغصوبة عدم
صحة ما يجتمع فيه المتضادان بسبب جهتين غير متلازمتين فيه كما في الصلوة المكروهة في الاماكن
السبعة فان الكون الشخصي الذي تضمنها الصلوة في الحمام مثلا من وجوبه كونه جزءا لها ومن
كراهته اشتماله على وصف منفك عنه وهو خوف اصابة رشاش الغسالة او الوسوسة لكونه ماوى
الشياطين لانكشاف العورات فيه غالبا وهكذا حكم الصوم المكروه فان الامساك من حيث انه جزء
للصوم واجب ومن حيث انه مورث للضعف المخل بوظائف العبادات في الحج مكروه فان الامسا
ك بما لم يورث الضعف وقول المص ان اتحد الكون متع بريد به الكون في الصلوة لتعرض مثله
في الصوم المكروه لا الكون فيهما اذ لا تعلق للصوم بالمكان شرعا ولهذا لو نذر ان يصوم في
الحرم كان له ان يصوم في غيره بخلاف الصلوة فان قيل قوله فتصح المتعلقان يناقض بامور
انه لا اتحاد في متعلقيهما بل متعلق الوجوب الصلوة ومتعلق الحرمة الغصب قلنا لا تناقض
لان المراد بالاتحاد المنفي اتحاد المسا اتحادهما بالذات والوجود الخارجي اذ لا تحقق في الخا
فيما نحن فيه الا للكون الموصوف بالجهتين لكونهما غير حقيقيين والى هذا اشار الامام في البرهان
بقوله والذي يكشف الغطاء في ذلك ان الفعل لا يكتسب من كونه متعلقا للامر والنهي صفة حقيقية
انما معنى كونه مامورا به تعلق الامر به ومعنى كونه منهيا عنه تعلق النهي به لو لم يكن صحيحة
لم تسقط بها بيان الملازمة انه سقط الطلب بها كانت صحيحة بالاتفاق لانه وان اختلف في
ان الصحة هو قضاء او سقوط القضاء لم يختلف في ان سقوط الطلب موجب للصحة فينعكس الى كما لم
يكن صحيحة لم تسقط بها والباء في بها بمعنى مع فيتم مذهب القاضي ايضا ويكون حجة على من
يقول الصلوة في الدار المغصوبة ليست صحيحة ولا مجزية وعلى القاضي ولهذا تمسك في ابطال الثا
بقوله والاحسن ان يحمل الباء على معناها في قوله عندها لا بها ويكون فائدة اسنادها
قيل في ابطال الثاني اشارة الى ما نقل من السلف يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من
انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب نقل عنهم ايضا انها صلوات مامور بها فلئن كان
يعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان يحوم في غير ما يقبله الجواب منع الاجماع قال الامام
في البرهان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم فقد كان من السلف متعمقون في التقوى يامرون
بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف عسر اي لو كان اجماع لعرفه احمد لكونه

اقتضد

اقعد المعرفة من القاضي لكونه اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فلما خالفه علم انه لم يكن منهم
اجماع وظهر خلافهم في القضاء وخلاف احمد مظهر لعدم الاجماع لا موجب له كما ذكر بجواز الاجماع في
عصر قبله او بعده ويندفع بهذا ما قاله الغزالي من ان الاجماع حجة على احمد قال القاضي و
المتكلمون منهم ابو هاشم واتباعه على ما صرح به في البرهان وهؤلاء قائلون بان الكون الذي هو جزء
للصلوة في الدار المغصوبة واحد بالشخص له جهتان كما مر في تحرير المبحث والمستحيل لا يجوز ان
يكون الواحد بالشخص الذي لا يتعدد جهاته واجبا وحراما بالعدم تجويزهم التكليف بالمحال لكنهم يقولون
بعدم صحة الصلوة المشتملة على هذا الكون والا كان ذلك الكون متعلق الامر والنهي لانهما انما يتعلقان
بفعل المكلف والصادر عنه هو الكون لا جهتاه فيلزم اجتماع المتضادين في واحد بالشخص في
زمان واحد وهو ممتنع وحاصل الجواب ان اجتماعهما انما يكون ممتنعا اذا كان من جهة واحدة على ما يشعر
به تعريف المتضادين اما اذا كان من جهتين فيكون زيدا بالشخص وابنا للآخر فلا ومنهما كذلك
قالوا انا ما انما قيد بقوله بالشخص بان استدلالهم هذا مبني على جواب استدلالهم الاول اي لو كانت
الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانتفاء مانع صحتها وهو اتحاد متعلق الوجوب والحرمة باعتبار
الجهتين فيها احدهما من جهة الوجوب والاخرى من جهة الحرمة لكان صوم يوم النحر اذا نذره صحيحا
ايضا لانتفاء المانع بما يتحقق فيه من الجهتين احدهما من جهة الوجوب وهو كونه صوما والاخرى من جهة الحرمة
وهو كونه واقعا في يوم النحر واعلم انه لا يكفي في اثبات الملازمة بيان انتفاء المانع لوجوب بل لا بد
من بيان وجود مقتضي الصحة فيهما وهو الامر بهما اما الصلوة في الدار المغصوبة فالامر بها من حيث انها
صلوة لدلوك الشمس مثلا متحقق واما الامر بصوم يوم النحر لو نذره فاختلف في تحققه بناء على انه هل
ينعقد النذر به ام لا فعند الشافعي رضي الله عنه لا ينعقد لان صوم يوم العيد منهي عنه فكان فعلا معصية
فلا يكون فعله قربة والنذر التزام المكلف ما فيه قربة الى الشرع او قول اذا كان فعلا معصية لم ينعقد
نذره لقوله عليه الصلوة والسلام لا نذر في معصية الله وعند ابي حنيفة رحمه الله ينعقد لان في التزام
الصوم قربة واما كونه واقعا في يوم النحر فانما حصل باختيار المكلف الجمع بينه وبين الصوم فكان
الصلوة في غير المساجد الثلاثة التي افضل ينعقد نذره بالصلوة فيها ولا يجب اداؤها في ذلك المكان
احدهما ان صوم يوم النحر لا ينفك هذا منع للملازمة مع السند وبيانه ان الجهتين في
الصلوة لا يستلزم احدهما الاخرى والمكلف جمع بينهما باختياره وفي صوم يوم العيد يستلزم
لان كون الصوم واقعا في يوم النحر يستلزم الصوم ضرورة استلزام المقيد للمطلق والمنافاة بين
الجهتين المتلازمتين واتحاد المتعلق ولا يلزم من دفع الاقوى دفع الاضعف وحاصل
تخصيص الدعوى اشارة الى ما مر في تحرير محل النزاع وهو قوله انما البحث في الشيء الواحد بالشخص
يكون له جهتان يجب باحدهما ويحرم بالاخرى فقال الجمهور يصح اي انما نقول بالصحة اذا كانت

المحققان عنه مثلا رمثين كما في الصلوة في الدار المغصوبة بناسبما ان نهي التحريم ظاهر في
البطلان فمن اشاره الى منع الملازمة تاره والى منع بطلان التالي اخرى مع ذكر السند فيهما اما
منع الملازمة فمبنا على مذهب من يقول ببطلان صوم يوم النحر اي الملازمة ممنوع وسنده ان النهي فيهما و
ان كان للتحريم وهو راجع غالبا الى ذات المنهي عنه ومقتض لفساده لكن اذا وجد دليل خارج
صرفه عن الذات الى جهة غير الذات لا يقتضي فساده كالنهي عن الطلاق في الحيض فانه للتحريم وقد وجد
فيه ما صرفه عن ذات الطلاق وهو امره عليه الصلوة والسلم لمن طلق في الحيض بالرجعة ولو كان رجع
الى الذات لكان طلاقه باطلا فلم يكن له الرجعة فلذلك قيل التحريم منصرف الى تطويل العدة والحق
بالطلاق في الحيض كل طلاق يفضي الى تطويلها في الحرمة وقد وجد ذلك الصارف في صورة الصلوة
لانها مامور بها والامر بها امر بالاكوان التي هي اركانها وشرائطها على الاطلاق فلو كانت هذه
الاكوان منهيا عنها لذواتها لزم ان تكون ذواتها مطلوبة التحصيل ومطلوبة الترك وهو تكليف
محال فوجب صرف النهي الى وصفها فلا يقتضي فسادها ولا فساد ما هي ركن وشرط له فيصح ولم يوجد
في صوم يوم العيد فيكون فاسدا الا ان يقال لا فرق بين الصورتين لان الشارع امر في صورة
الصلوة بالكون وشغل الحيز على الاطلاق ونهى عن شغل الحيز الغصبي بخصوصه وفي صورة الصوم امر بالصوم
اذا كان منذورا مطلقا بقوله وليوفوا نذورهم ونهى عن صوم يوم العيد بخصوصه لانا نقول
هذا فرع انعقاد نذر صوم يوم العيد فمن لا يسلم انعقاد نذره لكونه معصية كيف يسلم اندراجه
تحت الامر المطلق بالصوم المنذور والى هذا اشار بقوله ان نهي التحريم الى قوله فيصح واما منع بطلان
اللازم فمبنا على مذهب من يقول بصحة صوم يوم النحر اي عدم صحة صوم يوم النحر ممنوع وسنده ان
النهي عن الصوم فيه للكراهة وهو راجع غالبا الى وصف المنهي عنه وغير مقتض لفساده وههنا كذلك
لان مرجع النهي فيه الاعراض عن ضيافة الله وترك اجابة الدعوة فلا يقتضي فساده فيصح واليه اشاره
بقوله بخلاف نهي الكراهة فانه ينصرف الى الوصف غالبا مخطط الاصولي فيه كانه يعرض
بان ما قاله الامام لتوجيه كلام ابي هاشم ليس من وظيفة الاصول وهو ان مراده ان المتوسط ارضا
مغصوبة على علم اذا بذل المجهود في الخروج منها لم يسقط الطلب عنه بوم الغصب بشغله حيز الغير حال
الخروج وان كان اتيا بما يجب عليه ولم عنه كان من غصب مالا وغاب بدم ندم واتى بما وجب
عليه من التوبة على شرطها لم يسقط عنه حق الادمي والطلبة الخاصة بوم الغصب بكونه حائلا بين المالك
وملكه ولو حال الاتيان بما يجب عليه ومن المعلوم ان هذا حكم اخروي ووظيفة الاصولي النظر في
الادلة من حيث دلالتها على احكام متعلقة بافعال المكلفين ما داموا في دار التكليف اذ لا
معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به قال الامام في البرهان الخارج من الارض المغصوبة
بما هو متوسط مرتبك في المعصية حال الخروج بالنسبة الى ما تورط فيه لا التعلق النهي بخروجه لانه وا جب

ملوكان

ملوكان منهيا عنه لكان بها عاصيا في وسعه وخرج على هذا جواب المسئلة التي القاها ابو هاشم
وحير الفقهاء فيها وهي لو توسط شخص جماعة من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم وعلم انه
لو بقي على حاله لهلك من تحته ولو انتقل عنه لم يجد موضعا لقدم الا بدال اخر وفي الانتقال اهلاك
المنتقل اليه كيف حكمه بسقوط التكليف عنه مع استمرار حكم العصيان عليه فان الجثوم والتخطي
لنسبه الى ما لا خلاص منه ولو فرض القا رجل رجلا على صدر واحد كان شغل ذي ارض مغصوبة
بحيث لا ينسب الواقع الى اختيار يسقط عنه التكليف والعصيان اذا عرفت هذا عرفت ان الحصر
عنده ممنوع ولا ينهض الدليل عليه اذ العصيان عنده قد يكون بفعل ما هو مسبب عن فعل الاختيار
واذا عصى المكلف بفعل شخص اخر هو مسبب عن فعله على ما قال عليه الصلوة والسلم من سن سنة سيئة
فعليه وزرها ووزر من عمل بها لم يستبعد عصيانه بفعل له غير مكلف هو مسبب عن فعل الاختياري
فيلزم تكليف المحال الاضافة فيه كما في حاتم اخلاي تكليف محال لان طلبا بخروج طلب
لشغل الحيز فلو كان شغل الحيز منهيا عنه كان طالبا من المكلف تحصيل غير طلبه وهو تكليف
محال المحققون على انه مامور به ذهب القاضي في جماعة من الاصوليين الى ان المندوب اليه
مامور به والمعروف على التحقيق مع انه موقف في كون الامر حقيقة في الوجوب او في المندوب و
ذهب بعض الفقهاء الى ان الامر ما يقتضي الايجاب لنا انه طاعة قال القاضي المندوب
اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مرادا الله بل لكونه مامورا به قد يكون عصيان زيد وما مر بالطاعة
فيلزم لكونه مامورا به قال الامام رادا عليه لا يلزم ما ذكره لانه يجوز ان يقال كونه طاعة لكونه
مقتضى مطلوب الاقتضاء والاقتضاء اعم من الامر اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر
ايجاب وامر ندب ان اريد ان لفظ الامر ينقسم اليهما فاتفاقهم على ذلك ممنوع وان اريد ان
مدلولها وهو صيغة افعل يستعمل في كليهما لم يجد على ان الامر ان استعمالها في الندب حقيقة اذ لا
معنى للمعصية الا مخالفة الامر لا يقال الحصر ممنوع لانها قد تكون بفعل منهي عنه كما مر في الفعل الشاق
لانا نقول لم يرد الحصر الحقيقي بل اريد به ما اعتقده المخاطب من ان معنى المعصية ليس مخالفة
الامر لاعتقاده ان ترك المندوب مخالفة الامر وليس معصية او نقول الفعل المنهي عنه
ايضا ترك المامور به لان النهي عن الشيء امر بضده وترك المامور به يحققها اي اذا ترك
المامور به تحقق مخالفة الامر فتقول لو كان المندوب مامورا به صدق ترك المندوب ترك المامور
مخالفة الامر ومخالفة الامر معصية ينتج ترك المندوب معصية كلاهما على سبيل المجاز هذا
لو تم ما ذكره من الدليل على ان المندوب مامور به وقد عرفت ما فيه فلا يوجب العدول عن
الاصل وستان المندوب ليس مامورا به بالدليلين المذكورين كما هو مذهب المختار للفقهاء
هو تكليف فان فعل لتحصيل الثواب بشاق اي التكليف الثقيل على ما فيه كلفة وفعل

المندوب لاجل تحصيل الثواب فنه كلفي لانه يستلزم قصد موافقة امضاه الشارع وان كان مخالفا لما تشتهيه المكلف فيكون التعب عليه بتكليفا لانه الزام قصد الموافقه وفعل المندوب مكلفا به

والكلام فيه كما في ان المندوب مامور به فيقال من جانب الثاني لو كان المكروه منهيا عنه كان فعله معصية لان المعصية فعل المنهي عنه او ترك المامور به ومن جانب المثبت النهي ينقسم الى نهي حرم ونهي كراهه وان ترك المكروه طاعة بناء على ان النهي عن الشي هو الامر بضده او يستلزمه كما هو مذهب المثبت و هو القاضي وكل ما يكون تركه طاعة فهو منهي عنه كما قيل مثلهما في المندوب ويقال في نفي كونه مكلفا به التكليف الزام ما فيه كلفة ولا الزام في المكروه وفي اثباته ان تركه لتحصيل الثواب كلفي لان فيه الزام القصد كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا ومنه قوله يكره في الاوقات المكروهة صلوة لا سبب لها واي لم يرد عنه نهي اي لم ينه عنه قدم الجار والمجرور على متعلقه

وانه كما يطلق على المباح الجائز له معان في عرف الفقهاء الاول المباح وهو على ما عرف من تقسيم الحكم فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الله غير طالب له ولا لتركه بل مخير بينه وبين تركه الثاني ما لا يمتنع شرعا وهو ما لا يحرم سواء كان واجبا او مندوبا او مباحا او مكروها يقال هل يجوز الصلوة في الدار المغصوبة او لا يجوز بمعنى يحرم او لا يحرم وهذا اعم من الاول مطلقا الثالث ما لا يمتنع عقلا وهو الممكن العام المحصل المتناول للواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين يقال الحلوف عليه ان امتنع عادة كما لو حلف والله لتصعدن السماء انعقد يمينه وحنث في الحال وان جاز بان وجب كما لو حلف والله لا تصعد السماء لم ينعقد والا انعقد وامكن بره وحنثه وهو اعم من الاول مطلقا ومنه ومن الثاني عموم من وجه الرابع ما استوى الامران فيه اي يستوي فعله و تركه في عدم الحرج سواء سوى الشرع بينهما في ذلك بان تعلق به خطاب الشارع مخيرا بين الفعل و تركه كما في المباح او لم يتعلق به خطاب اصلا فيحكم العقل باستواء فعله وتركه في عدم الحرج كما في فعل الصبي وكل غير مكلف وهو اعم من الاول واخص من الثاني مطلقا ومن الثالث من وجه هذا وحمل ما استوى فيه الامران عقلا على الممكن الخاص الذي نسبة ماهيته الى الوجود والعدم سواء في عدم الامتناع وكون فعل الصبي من هذا القبيل مطلقا مما يناقش فيه لجواز ان يكون فعله من الممكنات التي الوجود والعدم فيه راجح وتحقيقه في الكلام على ان الجائز بهذا المعنى لم يرد في عرف الفقهاء الخامس المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين اي ما شك فيه النفس في الشرع او العقل بالاعتبارين المذكورين وهما اعتبار استواء الامرين فيه شرعا او عقلا كما دل عليه القسم الرابع وعدم الامتناع شرعا او عقلا كما دل عليه القسم الثاني والثالث وهذا يشتمل على اربعة اقسام احدها المشكوك فيه باعتبار استواء الامرين فيه شرعا في نظر المجتهد وهو ما تعارض فيه دليلان يقتضي كل منهما نقيض حكم الاخر ولم يترجح احدهما على الاخر في نظره فتحير بين الحكمين على سبيل البدل لا على سبيل

الجمع ويقول الحكم فيه اما هذا او ذاك مثاله قول الشافعي رضه اذا اعتق عن كفارته عبدا طال غيبته و انقطع خبره فهل يجزيه عن الكفارة فيه قولان على سبيل التخيير احدهما يجزي لان الاصل بقاء العبد فيستصحبه والثاني لا يجزي لان الاصل اشتغال الذمة فيستصحبه واذا تعارض الاستصحابان فللمفتي ان يفتي بايهما شاء والفرق بينه وبين الواقع ان الاستواء ههنا في نظر المجتهد وهناك في حكم الشارع والى هذا اشار الغزالي بقوله ليس هذا الوجه من الاباحة في شي لان المباح ما دل دليل واحد على اباحته لا دليلان متماثلان وثانيها المشكوك فيه باعتبار عدم الامتناع الشرعي في نظر المجتهد وهو ما دل فيه دليل على حكم شرعي وامتنع عدمه ولم يظهر في نظر المجتهد امتناع عدمه فلم يحرم به فعلم امتناع نقيضه مشكوك فيه مثاله قول الغزالي فيما افتى به الامام بوقوع الطلاق وهو ما اذا قال الرجل كانه فهم زوجته طلقتكم لان صرائح الطلاق اذا صادفت المحل يدرت في النفس منه شي اي يقتضي التحريم بوقوع الطلاق ويشك فيه عدم وقوع الطلاق فيه لا يمتنع شرعا ومن العوادي سبب الشك فيه وهو ان الطلاق انما يقع اذا قصد به رفع عقد النكاح ومن المحتمل انه لم يقصد به هذا المعنى وثالثها المشكوك فيه باعتبار استواء الامرين فيه عقلا في نفس المجتهد ورابعها المشكوك فيه باعتبار عدم الامتناع في نظر المجتهد على قياس ما ذكرنا في الشرعي كما يقال المشكوك فيه اي يقال المشكوك فيه على ما يستوي طرفاه عقلا او شرعا في نفس المجتهد وعلى ما يمتنع شرعا او عقلا في نفس المجتهد فهذه اربعة معان كذلك يقال الجائز على هذه المعاني الاربعة الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة ثم الذين قالوا الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتمالها على المصلحة او المفسدة وخلوها عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية لان الله تع خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له دفعا للعبث ولنا في المباح مقامان الاول ان الافعال الاختيارية التي يدرك العقل عدم اشتمالها على المصلحة والمفسدة ولم يتعلق بها الخطاب هل هي مباحة ام لا قالت المعتزلة مباحة لحكم العقل لعدم الحرج في فعلها وتركها ونحن ننكر كونها مباحة والمباح عندنا ما حكم الشرع بعدم الحرج في فعله وتركه واذا حكمنا في مباح الاصل بالاباحة انما حكمنا بها لان عدم المدرك الشرعي مدرك شرعي في التحريم عندنا وهو متعلق الخطاب وهذا مبني على ان الحاكم الشرعي او العقل وهذا خلاف جمع المعتزلة وقد ذكره وليس مختصا بالمباح بل ات في جميع الاحكام الثاني انها اذا لم يدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما ولم يتعلق بها الخطاب الكاشف عن حالها هل هي مباحة ام لا قال بعض المعتزلة هي مباحة لعدم الحرج في فعلها و تركها قالوا باباحتها قبل الشرع ونحن ننكر ذلك لعدم حكم الشرع بذلك وكذا ننكر معتزلة بغداد لعدم حكم العقل بنفي الحرج فيهما وتوقف فيه الصيرفي منهم وهذا الخلاف مبني على ان المباح هو عدم الحرج في فعله وتركه سواء كان ذلك للحكم بعدم الحرج او لعدم الحكم به او هو ما حكم بعدم

الحرج في فعله وتركه اما بالخطاب من الشارع كما هو مذهبنا واما بالعقل كما هو مذهب المعتزلة وما لم يذكر مبناه بعينه وان ذكرناها لانه قوله في باب مسلمي البترك اما المبيح فنقول له ان اردت ان لا حكم يخرج في الفعل والترك فمسلم وان اردت ورود الشرع فلا شرع وان اردت حكم العقل بخلاف المفروض بنى عليه ههنا عانه ما في الباب انه واجب مخير لا بمعنى قال بعض شارحي المنهاج لا يجوز كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا من امور معينة وليس كذلك ههنا فاورد به على الاستاد رحمه الله فقال ان اراد بعينها شخصا فخلاف الاجماع فان خصال كفارة اليمين ليست كذلك وان اراد بعينها نوعا كما في خصال كفارة اليمين فما به يحصل ترك الحرام متعين بالنوع لانه اما واجب او مندوب او مكروه او مباح لانا نقول لو كان ما يحصل به ترك الحرام من الامور واجبه على التخيير لعينها الشارع اما بالشخص او بالنوع وكلاهما منتف اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ترك الحرام انما يحصل بالافعال وتعينها النوعي انما يحصل بتعيين حقائقها وتعيين كل منها عما عداه بما يخصه كالصوم والاعتاق مثلا لا بالاعراض العام لكونها واجبة او مندوبة الى غير ذلك وهو منتف لانا نقول انتفاء اللازم الثاني ممنوع والشرع عين كل نوع من الفعل يتعلق به حكم ما والفقهاء دونوا تلك الانواع والتعبير عنها بالاعراض العام للاغناء عن التفصيل المعلوم لا للجهل بها على التفصيل واما ما لم يتعلق به حكم كالافعال الاضطرارية فهو ايضا متعين بالنوع لكونه اما حركة او سكونا لا يم ان ذلك حقيقة المباح وكان منشأ غلطهم ان المادون في الفعل تمام حقيقة الجائز لكن باحد معانيه وهو ما لا يمتنع شرعا وهو مرادف للمباح لكن بمعنى اخر فقالوا المادون في الفعل تمام حقيقة مرادف المباح فهو تمام حقيقة المباح والجواب ان الجائز مشترك موضوع لحقائق مختلفة فان ارادوا انه تمام حقيقته التي يراد فيها فيها فالصغرى كاذبة والا فالكبرى كاذبة لم يبعد جعلها امثلة الاسباب اي لولا ما في المنتهى من ان الملك والضمان والعقوبات احكام مسببات لم يبعد ان يجعل هذه الثلثة امثلة لاسباب الحكم بل كان اولى لعدم الاحتياج الى اضمار لفظة اسباب ولا فقرانها بالاسكار وهو سبب الحكم وبيان كونها اسبابا للاحكام ان الملك سبب لاباحة الانتفاع والضمان اي التزام حكم الشرع ما لا في ذمة الغير سبب لوجوب ادائه عليه والعقوبات اي الجناية على النفس المعصومة واطرافها سبب لوجوب القصاص قال تع وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال بعض الملتقين بهذا الشرح الضمان بمعنى اداء ما في الذمة سبب براءة الذمة والعقوبات اي الحدود سبب سقوط المطالبة ثم قال وهو بعيد وقد صدق في ذلك بل خطاء لان الكلام في اسباب الاحكام الشرعية وبراءة الذمة وسقوط المطالبة ليسا من الاحكام ولو قال مما سببان لحرمة المطالبة لكان له وجه كالدين في الزكوة الحكم وجوب الزكوة وسببه الغنى وهو كونه ذا مال زكوي بلغ نصابا والحكمة في السبب مواساة الفقراء من فضل المال اي دفع مفسدة حاجة

بني النوع من المسلمين بما ليس فيه مفسدة للمالك وهو فضل ماله والمانع هو الدين وحكم المانعة كونه محتاجا لقضاء الدين الى ما تحرم للزكوة ولو كان عليه زكوة وهذه الحكمة تخل بحكمة السبب اي تنافيها لاشتمال حكمة السبب على فضل المال وحكمة المانع على عدمه والحكمة ما يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او تكميلها وهي اللذة ووسيلتها ودفع مفسدة او تقليلها وهي الالم ووسيلته سواء كانا في الدنيا او في الاخرى وحقيقته ان عدمه مستلزم لعدم الحكم اي حقيقة الشرط ذلك لان وجود الحكم مستلزم لوجود شرطه بالاتفاق وعدم اللازم مستلزم لعدم ملزومه واذا كان عدمه مستلزما لعدم الحكم كان عدمه مانعا من الحكم للمنافاة الضرورية بين الملزوم ونقيض اللازم واذا كان عدمه مانعا من الحكم وقد عرفت ان المانع ينقسم الى مانع للحكم ومانع للسبب فعدم الشرط ايضا قد يكون مانعا للحكم وقد يكون مانعا للسبب وقد اختلف العبارات في الشرح عن مانع الحكم ومانع السبب فاعتبر في الوجود المانع للحكم المنافاة بين حكمته ونفس الحكم والمانع للسبب المنافاة بين حكمته وحكمة السبب وعكس ذلك في العدم المانع فاعتبر في العدم المانع للحكم المنافاة بين حكمة العدم وحكمة الحكم والمانع للسبب المنافاة بين حكمته ونفس السبب اعتبر في مثال العدم المانع للحكم المنافاة بين نفس العدم وحكمة الحكم وفي مثال العدم المانع المنافاة بين ذاتي العدم والسبب وقصد بهذا الاختلاف التنبيه على فائدة وهي ان حكمة الشيء مع ذلك الشيء متلازمان والمنافاة مع الشيء يستلزم المنافاة مع حكمته وبالعكس لان الاحكام المتساويات متساوية فالحكم كالقدرة على التسليم مثال لكون عدم الشرط مانعا للحكم فالحكم ههنا صحة البيع وحكمته اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم حكمة هي عدم امكان الانتفاع وهذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمتها والحكم في قوله تنافي حكمة البيع بمعنى الحكمة كما في قوله عليه الصلوة والسلم ان من البيان وان من الشعر لحكما والسبب كالطهارة للصلوة مثال لكون عدم الشرط مانعا للسبب فالحكم ههنا وجوب الصلوة وسببه تعظيم البارى تع وحكمة السبب رعاية حسن الادب والشرط الطهارة عن الحدث والخبث وعدمها مشتمل على حكمة هي سوء الادب فان من دخل على رئيس من غير تنظيف بالغسل لاطرافه التي لا بد من ظهارتها وتتراكم عليها الغبار ولبناته التي علقت بها نجاسة استخف واستحق عقابا ونسب الى سوء الادب وهذه الحكمة تنافي تعظيم البارى وحكمته فالصحة عند المتكلمين موافقة امر الشارع قال صاحب المنهاج الصحة استتباع الغاية وغاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء لدى الفقهاء فعلى هذا لا يكون تعريف الصحة بما ذكر المص حسنا لان غاية الشيء لا يحمل عليه بل يحسن تعريف الشيء بالاضافة الى غايته وسيجيء في الشرح اشارة الى هذا لانا نقول المعنى دفع وجوبه اي المقصود من قولهم الصحة سقوط القضاء دفع وجوب قضائه وهو لا يقتضي سبق تحقيقه لا رفعه

المقتضي لسبق مخفع وهذا يشعر بان القضاء انما يكون لما له وجوب كما اشار اليه في تعريف القضاء بقوله استدراكا لما سبق له وجوب واما من لا يرى اختصاص القضاء بما له وجوب فنا يراد السؤال على مذهبه ان يقال القضاء لم يجب فكيف يسقط والجواب ان المراد بسقوط القضاء دفع ثبوته لا دفع ويمكن ان يقال الوجوب في السؤال والجواب بمعناه اللغوي وهو الثبوت فيتناول المذهبين
ولو فسرناها في العبادات به ورجعنا الخلاف في تعريفها كان حسنا فيما ذكره

المص في تعريف الصحة على وجه الخلاف ليس حسنا لانه على تقدير تسليم صدقه على الصحة ليس جامعا لعدم صدقه على صحة الحكم في العبادات وهو ترتب الحكم المطلوب منها عليها ولو فسرناها الصحة في العبادات ايضا بهذا ليكون تعريفا لمطلق الصحة ورجعنا الخلاف في تفسيرها الى الخلاف في تفسير غايتها بان فسرنا غاية الصحة في العبادات بما ذكره في تعريف الصحة على وجه الخلاف اذ لا يلزم من الخلاف في غايتها الخلاف في تفسيرها ما لا اضافة الى الغاية على التعيين لكان حسنا كما فعل صاحب المنهاج ليكون المعرف صادقا على المعرف وجامعا ولا خلاف في ان غاية الصحة في المعاملات اباحة الانتفاع وقالت الحنفية الباطل من المعاملات هو الا مشروع باصله انما قيد الباطل بقوله في المعاملات ليدل على انه معتبر في المعطوف عليه وهو الفاسد لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في قيود المعطوف عليه وانما قلنا باعتباره في الفاسد لان الصحة عندهم كما قاله صاحب التحقيق ان كانت في العبادات تفسر بكون الفعل مسقطا للقضاء وان كانت في المعاملات تفسر بكون الفعل سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا واصحابنا برا فقوهم في هذا الاصطلاح وربما فسروا الصحة بالمشروع باصله ووصفه وهذا التعريف جامع لصحة الاحكام في العبادات والمعاملات ولا خلاف في ان الفساد واسطة بين الصحة على هذا الاصطلاح والبطلان انما الخلاف في كونه واسطا بين الصحة على الاصطلاح المتوافق عليه والبطلان فعندنا ليس واسطة منهما بل يرادف البطلان وعندهم واسطة بينهما في المعاملات كالبيع الفاسد لكونه مشتملا على زيادة في احد الطرفين في الربويات او مشروطا بما لا يقتضيه العقد فانه ليس باطلا لانعقاده ولا صحيحا لكونه غير مفيد اباحة الانتفاع ولو اسقط الزيادة والشرط صح لا في العبادة لان صوم يوم العيد لو نذره فاسد عندهم لكونه مشروعا باصله وهو الصوم لانه امساك عن المفطرات الثلث مع النية وهو حسن لذاته ومشروع وغير مشروع بوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله في ذلك اليوم وليس واسطا بين الصحيح والفاسد بل هو صحيح عندهم ومسقط للقضاء وان الاول ان ينظر في ذلك اليوم ويصوم يوما اخر بدله وليتوقف بيان كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان وعلى تفسير الصحة في المعاملات ذكر الشارح تفسيرها ولولا ذلك لاستغنى شرح هذا المقام عن ذكره قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع انما قيد بقوله في العبادات لان الصحة والبطلان في المعاملات لا شك في

كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا ارتياب في ان كون عقود المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف الشارع بخلافهما في العبادات ولذلك اقتصر المص على تفسيرهما في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات اذ عرضه ان ينكر كونهما من احكام الوضع والانكار انما يتاتى اذا كانا في العبادات لا في المعاملات فظهر انه لا خلاف في كلام المص والشارح في هذا المقام بذكر العقود وتركها بل كل ذلك للنظر الى اعتبار امر يقتضيه المقام اللهم الا ان يكون من سوء فهم الناظر فيه وحظ القدر بعصمنا الله منها وفاقا فانكر ذلك لم يقل وهو منكر بل اسند انكاره ذلك الى المصنف تعريضا بانه ليس مرضيا عنده كما هو دابه وذلك لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة بالتيمم نحتاج في معرفة كونها صحيحة او غير صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء اولا على ما هو اصطلاح الفقهاء الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلوة المتيمم المقيم وفاقد الطهورين والمربوط ولا عمى المتحير الذي يتحرى له بعيران فيها ثم احدهما طاهر والاخر نجس واختلف تحريهما والبصير المتغير تحريه فيهما وبعضها يسقط كصلوة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء لا لبرد ولا يعرف ذلك بمجرد العقل ولذلك اورد هما الاصوليون في احكام الوضع نعم لا يحتاج في معرفة كونها صحيحة ام لا بمعنى كونها موافقة لامر الشارع ام لا بعد ورود الامر بها على ما اصطلح عليه المتكلمون ويكفي في ايرادها في احكام الوضع توقفها من وجه على ورود الشرع وتوقيفه ومنها الرخصة والعزيمة اي من احكام الوضع وهي ستة الحكم بالسببية والمسببية والحكم بالشرطية والمشروطية والحكم بالمانعية والممنوعية والحكم بالصحة والحكم بالبطلان والحكم بالرخصة والعزيمة وايراد المصنف اياهما في باب احكام الوضع من غير ان ينكر كونهما من جملتها كانكاره في الصحة والبطلان يدل على انهما من جملتها كما في الثلثة الاول فان قيل تقسيم الرخصة الى الواجب والمندوب والمباح يشعر بكونها من احكام الاقتضاء والتخيير وهذا ينفي كونها من احكام قلنا للشارع في الرخص حكمان احدهما كونها وجوبا او ندبا او اباحة وثانيهما كونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام المحرم وهو من احكام الوضع لانه حكم بالمسببية كما في غير الرخص قال صاحب المنهاج الحكم اما سبب او مسبب كجعل الزنا سببا لايجاب الجلد ويجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهتين فان ايجاب الجلد من احكام الاقتضاء والزجر ومن احكام الوضع من حيث كونه مسببا عن الزنا والرخصة بالحقيقة نوع من الاحكام السببية الا انا لما ميزها عن اخواتها بصفات مخصوصة وهو ان المسبب ههنا صفة للمكلف يناسب للتسهيل عليه مع قيام المحرم جعلت قسيما لها كما ان الاستعارة نوع من المجاز وجعلت قسيما له لذلك وحاصله ان دليل الحرمة جواز كل الميتة وقد كان حراما بقوله تع حرمت عليكم الميتة ومحرم الترك كما اذا كان ترك الفعل حراما بالدليل الدال على وجوبه ثم رخص في تركه كما في الرخصة في ترك الركعتين من الظهر للمسافر وقد كان حراما بقوله تع

اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله ثم صوموا لا يدل
على ان النسخ لا يسمى رخصة لان دليل الحرمة في صورة النسخ لم يبق معمولا به وذلك كالا
التي وضعت عنا ولم يبق مشروعة في حقنا وقوله وكان التخلف عنه لمانع يدل على ان الحكم الحرمة لم يبق
في محل الرخصة لان حكمه اما وجوب او ندب او اباحة فلو كانت الحرمة باقية لزم اجتماع المتضادين
مثل ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس حراما عليه طارئ يدل على ان
العذر اذا لم يطرأ المكلف وحكم عليه بخلاف دليل الحرمة ابتداء كما في خصال الكفارة المرتبة لم يكن رخصة
اما اذا حرم على المكلف شيء بدليل ثم طرأ له عذر فحكم عليه بخلاف دليل الحرمة المعمول به كان ذلك رخصة
كما حرم عليه ترك صوم رمضان وركعتي الصلوة الرباعية وغسل الرجل بدليل ايجاب تلك الامور عليه
ثم طرأ له عذر هو السفر ولبس الخف فرخص له في الترك في حق المكلف يدل على ان المكلف
لو لم يبق مكلفا عند طرو العذر لم يثبت رخصة في حقه لان الرخصة انما تكون في الاحكام الاقتضائية
والتخييرية والتكليف شرط لها فعلى هذا لا يكون عدم تحريم مثل اجراء المكره كلمة الشرك على لسانه و
افطاره في رمضان واتلافه مال الغير وجنايته على الاحرام رخصة لان الاكراه يمنع التكليف
لولاه لثبت الحرمة في حقه بخرج التخصيص لانه لم يرد بدليل الحرمة واعلم ان الحنفية
قسموا الرخصة الى اربعة اقسام الاول ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه اي يكون حكمه حكم
المباح ولا يكون مباحا وعدوا منه المحرمات لو صدرت عن المكره كاجراء كلمة الكفر وغيرها
وترك الخائف الامر بالمعروف الثاني ما استباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان زوال
العذر لفطر المسافر والمريض الثالث ما نسخ عنا من الاصر تخفيفا الرابع ما سقط عن
العباد في محل الرخص مع كونه مشروعا في الجملة كالمسح على الخف وقصر الصلوة وقالوا تسمية الاخرين
بالرخصة مجاز او مباحا كالفطر في السفر فان المسافر ان لم يتضرر بالصوم فصومه
احب وان تضرر به فافطاره احب فالفطر اما مندوب او جائز بمعنى لا يمنع شرعا الا انه مباح و
احب عنه مباح عند بعض الفقهاء ويكفر في التمسك بذلك وان ظن خوم انه
يمتنع بغيره وليس كذلك لما ان العلم تابع للوقوع فيتعلق بعدم الفعل الاختياري للمكلف ثم ان
المكلف تركه باختياره قادرا على فعله وتركه والمراد بامكان الفعل كونه مما يتعلق مقدرته به
وسيجيء في الفصل الثاني لهذا انه لا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبره وانه يجب تعلق العلم اما
بوجود الفعل او عدمه فلو صح ما ذكروه يكون كل تكليف تكليفا بما ليس في وسعه وانه باطل
بالاتفاق فان قيل لو لم يتصور حاصل السوال انه لو امتنع تصور المستحيل لامتنع
التصديق بامتناع الجمع بين الضدين لان التصديق فرع التصور واللازم باطل وحاصل الجواب
انا لا ندعي امتناع تصوره مطلقا بل ندعي امتناع تصوره حقيقة على وجه يكون الثبوت حاصلا
لها وكلا الضدين يكفي في التصديق بامتناع الجمع بين الضدين انا لم يتصور فيه حقيقة اجتماع

الضدين

الضدين بل تصورناه على وجه التشبيه والمثال ولم يثبت للضدين الجمع بل سلبناه ومعنى التصديق
المذكور انه لم يثبت للضدين مثل الجمع الذي بين المتخالفين فلا يرد ما ذكرتم فان قيل
المستحيل متصور ثبوته ههنا هذا معارضة للدليل الدال على بطلان اللازم في قوله لو صح التكليف
بالمستحيل كان مستدعى الحصول وتوجيهها انكم وان اقمتم دليلا على ان المستحيل يمتنع ان يكون مستدعى
الحصول لكن عندنا ما يدل على انه يمكن ان يكون مستدعى الحصول وهو ان استدعاء حصوله انما يقتضي
تصوره مثبتا على الاثبات لانه كاف في استدعاء حصوله وطلبه وتصوره مثبتا على الاطلاق حاصل
لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي مثل ان يقول المستحيل معدوم ومتخيل والجزء الثاني وان لم يكن مفيدا لم يثبت
ما قصدناه وصدقه والحكم بثبوت شيء لآخر فرع تصوره مثبتا الحصول واذ ليس ثبوته في الخارج فهو في
الذهن فيتصور مثبتا على الاطلاق وذلك كاف في طلبه فيمكن ان يكون المستحيل مستدعى الافعال
قوله لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه ظاهره يشعر بانه دليل على ان
المستحيل ثابت ولهذا اشير عليه بناء النسخ وقال فهو ثابت ومعارضة في المقدمة القائلة بان ماهية
المستحيل تنافي ثبوته لا فيما ذكرتم والاقبال والحكم بثبوت الشيء لغيره فرع تصور ثبوته كما ذكرتم وحتى يكون
المقصود في قوله المستحيل متصور ثبوته بصيغة اسم الفاعل من تصور الشيء اذا صار ذا صورة ليوافق
دليله لانا نقول لو كان معارضة فيما ذكرتم لم يحتج الى قوله وذلك كاف في طلبه لم يلائم قوله
في آخر الفصل حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره للخارج الى آخره لانه يدل دلالة ظاهرة
على انه اراد بالمتصور المتعقل لا الصائر ذا صورة وانما قال بثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه
ولم يقل كما ذكرنا لان المستدل ههنا بطلان كون المستحيل متصور الثبوت على انه لا ثبوت له فاراد ان
يبين بطلان اساسه ويبين ان له ثبوتا ليكون تنبيها على ان المستحيل يمكن ان يتصور مثبتا فان
قيل كون المستحيل له ثبوت لم يتبين والدليل المذكور لا يدل عليه لان الحكم على المستحيل بالشيء الثبوتي
لا يتوقف على ثبوت الشيء له ليلزم ثبوت المستحيل لجواز ان يكون الحكم كاذبا قلنا الاختلاف في
صدق قولنا المستحيل معدوم فيكون المعدوم ثابتا له فيلزم ثبوته قلنا ما ذكرتم
باطل لوجوه ابطل المص المعارضة المذكورة بثلاثة اوجه الاول ان تصور المستحيل على وجه
يكون له ثبوت في الذهن ليس تصورا للمستحيل لان الصورة الذهنية يجب ان تكون مطابقة
لما في الخارج والا لم يكن تصورا له ولا ثبوت للمستحيل في الخارج غير وارد لان الصور الذهنية
انما يجب مطابقتها لما في الخارج فيما اعتبر مطابقتها له لا في مطلق العقود فان الصور الذهنية
قد يعرض لها من حيث كونها في الذهن امور لا يحاذي بها في الخارج ويسميها المنطقيون المعقولات
الثانية وهذا لا يقدح في كونها مطابقة لما في الخارج لانها لم يعتبر على ان المتصور في الخارج كذلك
وكون المستحيل مثبتا ذهنا من هذا القبيل لان الثبوت اما مطلق او خارجي او ذهني ولكل منها

بعض ويعرض لتصور تناقضها ثبوت ذهنا فهي باعتبار الذات مندرج تحت اللاثبوت وباعتبار
العارض تحت الثبوت الثاني ان المحكوم عليه بالحكم الثبوتي وهو الحكم بالامتناع في قولكم المستحيل
مستحيل لان الامتناع والاستحالة مترادفان ليس هو الثابت ذهنا والا كذب الحكم لان الثابت لا يكون
مستحيلا ولا هو الثابت خارجا بالاتفاق فلا يكون له ثبوت اصلا فبطل قولكم فهو ثابت والتحقيق
فيه ان هذه قضية خارجية سالبة الطرفين وهي في قوة السالبة الا انه اثبت فيها السلب وثبوت
السلب لشيء في الخارج لا يقتضي ثبوته الثالث ان قولكم المستحيل معدوم ومستحيل قضية خارجية
الطرفين والحكم على الشيء بامر ثبوتي باعتبار الخارج يستدعي تصوره مثبتا في الخارج وهو منتف لانا
انه لمنع تصور المستحيل مثبتا في الخارج وتصوره مثبتا ذهنا لا يكفي في صدقها وح لا يتم ما ذكرتم في
معرض المعارضة واذا لم يتم لم يضرنا هذا ويمكن منع المقدمة القائلة بان تصور المستحيل مثبتا على الاطلاق
كاف في طلبه اي التكليف به بان التكليف بالمستحيل استدعاء لحصوله في الخارج وهو فرع تصوره
مثبتا في الخارج وقد بينا انه يمتنع تصوره مثبتا في الخارج الا ان المص لم يصرح بهذه المقدمة في المعارضة
ويعرف ابطالها من المنع الثالث فلم يتعرض لها واعلم ان الضمير الذي اضيف اليه التصور في قوله
تصوره ذهنا وفي قوله يستدعي تصوره للخارج وكذا المستتر في قوله وبينا انه لا يتصور لثبوت المستحيل
بدليل قوله في اول المعارضة المستحيل متصور ثبوته ذهنا حيث جعل المتصور ثبوت المستحيل لا نفسه
في المعارضة وهذا متفرع عليها وكذلك من علم لموته قبل تمكنه من الفعل المامور به بشرط تركه
الى ان الفعلين في قول المص وكذلك من علم موته ومن نسخ عنه قبل تمكنه بناء على ان الظرف بعدهما الا ان
من علم الله تع لموته بعد تمكنه من الفعل المامور به وتركه ليس كالعاصي بل هو العاصي لكن ينبغي ان يعلم ان المراد
بعدم تمكنه من الفعل عدم اقتداره الذي يكون مع الفعل من وجدان شرائط التكليف وادراك الوقت
كمن مات وسط وقت الواجب الموسع مع شرائط التكليف بلا اداء فانه مامور بالفعل لانه لو اتى به
في اول الوقت كان اتيا بالواجب وليس عاصيا بالترك اذا لم يظن انه لا يعيش الى اخر الوقت
لا عدم اقتداره مطلقا فان من لم يدرك الوقت او كونه على شرائط التكليف ليس مثل العاصي
في كونه مامورا او امتناع وقوع الفعل منه وهذا مبني على ان القدرة مع الفعل بخلاف عدم التمكن
قبل الفعل في النسخ فانه قد يكون لعدم مجيء وقته وعدم التمكن مطلقا تناولها احدهما ان
ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع الحج يطلق على الممتنع بالذات كالجمع بين النقيضين وعلى الممتنع بالغير
كالمقعود لا زمن وشرطه وعلى الممتنع بالعادة وهو ما لا يتعلق به القدرة الكاسبة للعبد عادة ومحل
النزاع هو الاخير وما ذكرتم ليس منه هذا ان سلم ان علم الله تع واخباره لعدم الوقوع سبب لامتناع
وقوعه وهو ممنوع لان اخباره تابع لعلمه وعلمه تابع للوقوع لا سبب له والى هذا المنع اشار بقوله
وان امتنع لغيره من علم او خبر فان ان انما يستعمل في الامور المشكوك فيها واياما كان

تعين وامتنع الاخر يعني ما تعلق العلم بوقوعه من وجود الفعل وعدمه تعين الوقوع وامتنع وقوع نقيضه
لئلا ينقلب علمه تع جهلا وعلى التقديرين يلزم التكليف بالمح اما اذا تعلق التكليف بما امتنع وقوعه فظاهر
واما اذا تعلق بما تعين الوقوع فلانه تكليف بايقاع ما يجب وقوعه وتحصيل الحاصل وهو مح لا ايقاع
انما يكون مح لو كان حصوله بغير ذلك التحصيل وهو ممنوع فالاولى ان يقال التكليف المعين تكليف بالواجب
وما ليس في وسعه لانا نقول هذا خارج عن بيان التوجيه ان ما ذكره بعض احمالي لقوله لان العاصي
مامور وقد علم الله انه لا يفعل وتوجيهه ان تعلق علم الله تع باحد طرفي الفعل ان كان سببا لامتناع
الطرف الاخر كان سببا لوجوب الطرف الذي تعلق هو به لان الامتناع والوجوب في طرفي النقيض
متلازمان ووجوب الفعل مما نوقض باحد ثلثة امور بيانها ان عدم اجراء الدليل في صورة النقض و
عدم تخلف الحكم عنه وتحقق المانع فيها واما منع كون تعلق علم الله تع بشيء سببا لوجوبه وامتناع نقيضه
فهو منع كون وصف المعلل مؤثرا في الحكم وليس بدفع النقض بل اعانة مرام الناقض
واما الموت والنسخ والاخبار فكلامهم يريد ان ذلك في قول المص ويان ذلك يستلزم ان التكاليف
كلها تكليف بالمستحيل اشارة الى الدليل الاول والدليلين الاخرين للاشعري لا الى الثلثة المتوسطة ايضا
لانها لا تقتضي ان يكون كل تكليف تكليفا بالمح لانها لا تعم كل تكليف وكون كل تكليف
بالمستحيل باطل الجار والمجرور خبر الكون اي كون كل تكليف تكليفا بالمستحيل والكون مبتدأ
وباطل خبره وهو مح لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه يريد ان
قول المص وهو يستلزم ان لا يصدقه اشارة الى ان تصديقه في ان لا يصدقه مح وضمير هو عايد
اليه وهذا المح مما هو ممتنع لذاته لان فرض وقوعه مستلزم لعدم وقوعه فكل ما يلزم من فرض
وقوعه لا وقوعه كان ممتنعا بالذات فيكون ممتنعا عادة بالطريق وبهذا استدل بعضهم
على ان التكليف بالممتنع لذاته واقع واذا كان بهذا التصديق مع امتناع واقعا كان التكليف
بالمح واقعا اذ يعلم تصديقه له بان لا استلزام تصديقه للرسول في ان لا يصدقه لعدمه
على وجه بديع لم يحم حوله احد كما هو وبيان تصديقه للرسول في ان لا يصدقه تصديقه له في نحو
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فلو صدر منه تصديق للرسول في هذا الخبر علم وقوع
فرد من افراد تصديقه للرسول وهو خلاف مضمون الخبر الذي صدق الرسول فيه وهو انه لا يصدقه
في شيء اصلا والعلم بوقوع ما يناقض مضمون الخبر مستلزم لتكذيب المخبر فيه فان العلم بوقوع الخسوف
في ساعة كذا من السنة مستلزم عادة لتكذيب من قال لا خسوف في السنة اصلا فيكون تصديقه للرسول
في ان لا يصدقه لو فرض وقوعه مستلزما لتكذيبه للرسول في ان لا يصدقه اصلا وتكذيبه فيه
مستلزم لعدم تصديقه فيه لامتناع الجمع بين التصديق والتكذيب في شيء فيستلزم عدم كل منهما
نقيض الاخر فيكون تصديقه في ان لا يصدقه مستلزما لعدم تصديقه فيه وانما قال ويلزم تكذيبه ولو

قال ويلزم عدم تصديقه لكفاه لان التكذيب اخص من عدم التصديق واذا استلزم شي الاخص كان مستلزما للاعم بالطريق الاولى الجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه اي باداه الحصر للدلالة على انا سلمنا ان ابا جهل واخوانه كلفوا بتصديق الرسول فيما جاء به لكن لا نم انهم كلفوا بتصديقه في انهم لا يصدقونه في شي حتى يلزم التكليف بما يستلزم نقيضه وذلك لانهم كلفوا بتصديق الرسول على جميع ما جاء به اجمالا ان في كل ما علموا مجيئه به تفصيلا وقوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للرسول بحالهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم حتى يجب تبليغه اليهم فلا يكونون مكلفين بتصديقه فيه والتصديق في غيره مما جاء به ممكن وقوعه منهم عادة فلا يكون التكليف به تكليفا بالمحال وتعلق العلم والاخبار بعدم صدوره منهم لا يخرجه عن الامكان لانهما تابعان للوقوع لا سببان له ثم بين بقوله نعم لو كلفوا الى اخره على ان تكليفهم بالتصديق في غير الخبر المذكور انما يكون اذا لم يعلموا الخبر المذكور اما اذا علموه فيسقط عنهم التكليف بالكلية لان فائدته الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثابوا بذلك او يعاقبوا واذا علموا ان الفعل لا يصدر منهم البتة لتعلق اخبار الله بعدمه وان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم يتات منهم العزم عليه وعلى تركه لانه هو الجزم بعد التردد والتكليف بمثله غير واقع وان جاز لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل انما قيد الشرط بالشرعي لان حصول الشرط العقلي للفعل شرط في التكليف به ان لم يمكن تحصيله للمكلف حتى ينتفي التكليف بانتفائه وليس شرطا فيه ان امكنه تحصيله على ما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب واما الشرط اللغوي فاستعماله غالبا في السبب كما سيجي وقيد التكليف بالفعل لان الاكثر اتفقوا على حصول الشرط الشرعي للفعل المنهي عنه ليس شرطا في التكليف المنهي عنه كما في النهي عن صوم يوم العيد لان الانتهاء ممكن مع الكفر دون الامتثال وهم يفعلون ذلك اي الاصوليون كثيرا ما يفرضون المسائل في بعض جزئيات محل النزاع للتقريب الى الفهم ولتسهيل المناظرة قوله والاكثر على جوازه جملة معترضة بين الفعل ومعموله وهو المفعول له اي اكثر العلماء على جواز مثل هذا الفرض في العلوم كما فرض المتكلمون مسالة كون الوجود زائدا على الماهية في الممكنات في بعض الجزئيات فقالوا وجود المثلث زائد على ماهيته لانا نعقل ماهية المثلث ونغفل عن وجوده الخارجي والذهني ومنع الاقلون فقالوا بان القاعدة الكلية لا تثبت بمثال جزئي ورد قولهم ذلك بما اشار اليه بقوله واذا ثبت ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد الماخذ لنا مقامان احدهما الجواز قطعا ان قيل لا يعرض في المتن لهذا المقام لانه تحرير محل النزاع ولا في اقامة الدليل وقوله لو كان شرطا لم تجب صلوة على محدث دليل على الوقوع وقولهم لو كلف بها لصحت دليل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز والشرح لا يوافق المتن قلنا قوله في التحرير والظاهر الوقوع يشعر بان امكانه قطعي حيث خص الظهور بالوقوع واقامته دليلا

قطعا او لا نم قوله الوقوع وذكره دليلا نقليا ظنيا يدل على ان ما تقدم من الدليل القطعي للامكان لا للوقوع وكذا قولهم في المعارضة الثانية لو صح لامكن الامتثال يشعر بالنزاع في الجواز واما قوله لو كان شرطا لم يجب على محدث فكما يدل على وقوع التكليف بدون حصول شرطه الشرعي يدل على جوازه ولما افرد الوقوع بالذكر هنا وذكر دليلا علمنا ان مراده بهذا الدليل اثبات جوازه ولا الله اكبر قبل النية شرط تكبيرة التحريم مقارنة النية له فلو لم يجز التكليف بالفعل الا عند حصول شرطه لم يكن التكبير واجبا قبل حصول النية واللازم باطل لان زمان حصول النية زمان حصول التكبير ليحصل المقارنة والتكليف يجب ان يكون قبل الفعل لان استدعاء الفعل متقدم عليه كالامر واللازم من الله قبل الهمزة لو قال المصلي في تكبيرة التحريم الله اكبر بادي الواجب اتفاقا ووجوب الكل يستلزم لوجوب كل جزء من اجزائه فيكون التلفظ بكل حرف من الله واجبا والترتيب في التلفظ بحروفه شرط شرعا كما هو شرط لغة فيكون التلفظ بغير الحرف الاول منه مشروطا بانقضاء التلفظ بما قبله شرعا الجواب انه غير محل النزاع بعد تقرير الجواب ان استدلالكم هذا نصب للدليل في غير محل النزاع لانكم جعلتم الطرف في قولنا الكافر مامور بفعلها حالة كفره قيدا للفعل وانما هو والاسارة بقوله اذا لا يريد انه مامور به حالة كفره ونحن نجعله قيدا في الامر وما ذكرتم لا يبطل العدم بطلان اللازم ح اذ يمكن ان يؤمن حالة الامر ويفعل الفروع فيصح واليه الاشارة نعم يصح منه الى اخره والجواب انه في الكفر ممكن اي يجب ان الكافر يمكن منه الامتثال في زمان كفره بان يوقع الايمان في زمان الكفر ويفعل الفروع في ذلك الزمان وانما قال في زمان كفره ممكن بان يقع بدله فان ثبوت زيد كافرا بالفعل في هذا الزمان لا ينافيه زيد مؤمن بالامكان في هذا الزمان نعم لا يمكن لما نرجح الكفر وامتنع صدق زيد مؤمن كافر بالفعل في زمان واحد وهذا الانحصار بالعدم موقف ما ادعينا عليه وذلك ضرورة بشرط المحمول اشار الى دفع ما يتوهم من ان الامتثال في الكفر غير ممكن بناء على ان اسلام الكافر في حالة كفره غير ممكن لانه يصدق عليه انه كافر فلو اسلم ح صدق عليه انه مسلم فيلزم اجتماع المتضادين في زمان واحد ووجه دفعه ان صدق زيد كافر بالفعل لا ينافي صدق زيد مسلم بالامكان بل انما ينافيه لو اتحدتا ضرورتا ولا ضرورة فيه الا الضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي لصدق قولنا زيد كافر بالضرورة بشرط كونه كافرا وزيد ليس بكافر بالامكان كيف وهي تعتبر في جميع القضايا بالفعلية مع امكان نقائضها مع انها تنافي الامكان بمعنى سلب الضرورة بشرط المحمول اذ لا يمكن عدم كفر زيد بشرط كفره كما يصدق مثلا زيد قائم بالضرورة بشرط كونه قائما ويصدق زيد ليس قائما بالامكان ولا يصدق زيد ليس قائما بالامكان بشرط كونه قائما لان القدرة نسبتها الى الطرفين سواء مرجع الخلاف الى الخلاف في تفسير القدرة الحادثة فمن فسرها بانها مبدا الافعال المختلفة او صفة تؤثر على

وفي الارادة كالمعتزلة قال هي تتقدم على الفعل ونسبتها الى الطرفين سواء وجوزوا ان يكون المكلف به في
النهي نحو الفعل ومن فسرها بالحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه كالاشعري قال
القدرة مع الفعل وليس نسبتها الى الطرفين على السواء ولم يجوز كون المكلف به عدم الفعل
واعترض عليه بوجهين هذا جواب عن المنع واثبات للمقدمة الممنوعة وان عبر عنه بالاعتراض لان قوله
واجيب عنه بانا لا نسلم انه غير مقدور منع للمقدمة القائلة بانه اي العدم غير مقدور وهذا كما ترى
اثبات لكونه غير مقدور فيكفي في طرف العدم اثرا انه لم يشاء فلم يفعل اي لم يشاء الفعل
ولو شاء عدمه لم يفعل الا انه فعل عدمه اذ لا يكفي في كون العدم اثرا مجرد انه لم يشاء فلم يفعل لان [illegible]
ينفعل الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل وليس اثرا للقدرة بالاتفاق التكليف
بالفعل قبل حدوثه قال الامام مذهب الشيخ ابي الحسن ان القدرة الحادثة مع الفعل و
لا تسبقه بناء على انها عرض والعرض عنده لا يبقى زمانين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حصول
المقدور متعلقا للقدرة وهو [illegible] ومذهب المعتزلة ان القدرة تسبقه والحادث ليس متعلقا للقدرة
كالباقي المستمر الوجود والاصوليون من اصحاب الشيخ بنوا على هذا الخلاف ان التكليف بالفعل انما
يتوجه عند المباشرة على مذهب الشيخ وقبلها على مذهب المعتزلة ثم نقض هذا البناء بان ما بنوه على
مذهب الشيخ ما لا يرتضيه عاقل ان يجده مذهبا لنفسه اما اولا فلانه خارق للاجماع لان القاعد
في حال قعوده مكلف بالقيام الى الصلوة باتفاق اهل الاسلام واما ثانيا فلان التكليف
طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب على ما مر في بحث التكليف بالمستحيل ويتعذر
في الغرض ايضا فكيف يتصور ان يطلب كائن ويقتضي حاصل واذا كان باطلا ولم يلزم من الشيخ ولم
يلزم من قوله القدرة مع الفعل جواز ان يكون التكليف اي الطلب قبل حصول الفعل والمطلوب الذي هو
المقدور حاصلا بعد الطلب بل يجب ان يكون الامر كذلك لما ذكرنا فكيف يصح ان يسند الى الشيخ اذا
عرفت هذا فاعلم ان النقض لم يرد مذهب الشيخ على ما بناه الاصوليون لانهم لم يبنوا ثبوت التكليف
قبل الفعل على مذهبه في القدرة ولا على ما قاله الامام لم يجزم بان مذهبه عدم انقطاع التكليف حال
حدوث الفعل وكان الشارح كثيرا ما يقول عند قراءة هذا الموضع عليه ليس هذا التحرير على ما ينبغي
فلذلك نبه عليه فاني من انه لا يتحقق مع الشيخ محل النزاع وينقطع بعد الفعل اتفاقا الاتفاق
محل للثبوت قبل الفعل وللانقطاع بعده كليهما وكانه لم يعتبر ما ذهب اليه بعضهم من ان [illegible] للامر
لا [illegible] الاجزاء لما قال الامام من ان سقوط هذا المذهب واضح لا احتياج الى تكلف في ان الاتفاق
قد يطلق وان وجد مخالف قال الشارح الفاضل لو انقطع التكليف بعد الفعل لزم ان
ينعدم الطلب القائم بذات الله تعالى وهو محال لان صفات الله كلها ازلية ابدية وجوابه
ان الكلام في الازل كسائر صفاته واحد لا تعدد فيه على ما هو المختار وكونه امرا ونهيا من العوارض

التي

التي تحدث له بالنسبة الى متعلقه فلا يلزم من انتفاء الطلب انتفاء كلامه القائم بذاته وح
لانه موجود بايجاد الموجود وهو محال ضرورة هو على هذا ان التكليف اي طلب ايجاد ما هو موجود ممتنع
لان الطلب يستدعي عدم المطلوب كما مر الا ان الايجاد لا يرد عليه اي ايجاد والموجود انما يكون محالا لو كان
التأثير سابقا على الاثر كما هو مذهب المعتزلة اما اذا كان التأثير عين الاثر في الخارج او مقارنا له
فلا كما صرح به في المواقف قالوا الفعل مقدور والفعل يطلق على التأثير والايجاد وهو
الذي يعد احد الاعراض النسبية وعلى اثر القدرة وهو ما يحصل بها الحركة والسكون والاجتماع و
الافتراق الاختيارية من الاكوان وهذا هو المراد هنا ولا خلاف في كونه مقدورا اما الحصول فكونه
اثر القدرة بالاتفاق اما عند المعتزلة فلان القدرة الحادثة عندهم مؤثرة في فعل العبد واما عند
الاشاعرة فلانهم وان قالوا القدرة الحادثة غير مؤثرة في الفعل الا انهم قالوا الفعل الاختياري
يجتمع عليه قدرتان احداهما كاسبة والاخرى مؤثرة والفعل يستند الى محل القدرة الكاسبة ويقال
انه اثره واما قوله فيوجد معها اي اذا كان الفعل اثرا للقدرة فيوجد معها فليس متفقا عليه لان المعتزلة
قالوا القدرة سابقة على الفعل وهي تؤثر في الزمان الاول والفعل يحصل في الزمان الثاني والاشاعرة
قالوا القدرة مع الفعل لا قبله وتأثيرها في زمان حصول الفعل لان التأثير عندهم نفس حصول الاثر
في الخارج لا امرا زائدا عليه وعنوا بتأثير القدرة كسبها لان القدرة الحادثة غير مؤثرة في الفعل
عندهم الا عند [illegible] منهم فذكر هذه المقدمة ليس على وجه الالزام وسابقا ما عول عليه في المواقف
وهو ان الضرورة قاضية بان معنى كون الشي اثر الاخر ان يوجد بوجوده ويرتفع بارتفاعه فاذا كان
الفعل اثر القدرة كان وجوده معها وما هو من الامثال بخلاف ذلك كالحصول في احياز المسافة
التي وقعت الحركة فيها وجود كل مسبوق بعدم الاخر فليس واحد منها اثر الاخر بل كل سابق منها
معد للجسم لقبول اللاحق ومعد القابل لا يجب ان يجتمع مع الاثر المقبول وكان الشارح يقول
لو بنى الخلاف في ان التكليف باق حال حدوثه ام لا على ان التأثير عين الاثر في الخارج ام مغاير له
في الخارج سابق عليه لكان حسنا ليحصل محل النزاع وذلك لان التكليف باق عند التأثير بالاتفاق
فان كان التأثير عين الاثر في الخارج كما هو مذهب الشيخ كان التكليف باقيا حال حدوث الفعل وان
كان امرا سابقا عليه والفعل متولد منه كما هو مذهب المعتزلة لم يكن باقيا عند حدوث الفعل
ثم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف المراد منه التكليف بصورة لا التصديق به
والا لم يكن الكفار مكلفين ولا يرد على هذه العبارة وجوب المعرفة كما ورد على ظاهر قول من
قال لا يجوز تكليف الغافل واعلم ان الدليلين المذكورين للشرطية حجتان على من يجوز التكليف
بالمحال لان النزاع في الممتنع العادي والدليلان يدلان على انه ممتنع بالعذر والتكليف به لم يرد بالاتفاق
لوجوب الضمان والدية في ماله على ولي [illegible] في قتل الطفل والاتلاف الغير [illegible]

احدهما وضع وهو كونهما سببين لتعلق الدين والضمان بماله وثانيهما تكليفي وهو انه يجب على وليه اخراجهما من ماله

نهى عن عقد اراده الصلوة اذا ورد النهى على امر هو واجب شرعا وقد يعقد بامر غير واجب انصرف النهى الى غير الواجب فالنهى فى قوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى الصاحى عن السكر كما اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعى وقد يعقد بغيره انصرف النهى الى القيد كما فى قوله تع ولا تموتن الا وانتم مسلمون فانه نهى عن عدم الاسلام لا عن الموت وحرف النفى اذا دخل على جملة بتوجه النفى الى القيد عالبا

واما بطلان اللازم فوجهه ان التكليف لو لم يكن ازليا لم يكن الامر والنهى ازليين لان التكليف اما امر او نهى لكنهما ازليان لان الامر والنهى كلام الله وكل ما هو كلام الله ازلى

وله تحقيق وبرهان فى الكلام اما تحقيقه فما قاله فى المواقف من ان كلامه واحد عندنا وانقسامه الى الامر والنهى والاستفهام والنداء والخبر والماضى والمستقبل بحسب التعلق لا باختلاف الذاتيات وبيانه ان كلامه نوع واحد هو الخبر وهو معنى قائم بالنفس كما حقق فى بحث الكلام محتمل للصدق والكذب لعينه والاخبار فى كل كلام على ما هو عليه مثلا الامر هو الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى بعكسه والوعد والوعيد الخبر باتصال نفع او ضرر فى الاستقبال من المخبر والاستفهام الخبر بارادة الاستعلام والنداء الخبر بارادة الاجابة فالاختلاف فى هذه الاقسام بحسب اختلاف المسند لا تختلف ماهية الخبر بل تشخصاته وانقسامه الى الماضى والمستقبل ليس لاختلاف المسند بل لاختلاف ما يعرضه فالخبر عن ارسال نوح عليه السلم واحد ويعبر عنه قبل ارساله بانا نرسل وبعد ارساله بانا ارسلنا فاختلاف التعبير لاختلاف احوال المسند لا لاختلاف المسند فعند الشيخ ابى الحسن يتصف كلامه فى الازل بهذه الاقسام باعتبارات مختلفة بالاضافة الى المتعلقات ويختلف العبارات عنه بسبب ذلك وعند عبد الله بن سعيد لا يتصف بها فى الازل بل انما يتصف بها فيما لا يزال لانها من الامور المتجددة

واما برهانه فهو مثل ما قاله المشايخ فى علمه تع وهو ان علمه تع بان زيدا سيوجد ساعة كذا ولو وجد وجد فيها واحد ولا يتغير بتغير الازمنة لانه تع يعلم قبل حضور الساعة انه يوجد بعد وعند حضورها يعلم بعلمه الاول انه موجود الان وبعد انقضاء الساعة يعلم به انه وجد فيها ولا يتغير علمه بتغير احوال متعلقه بالوقوع وعدمه وهذا كان الحكماء من ان علمه تع ليس زمانيا فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال وانكر ابو الحسين ذلك بوجوه اقواها ان العلم انه سيوجد مشروط بعدم الوقوع وبانه وجد مشروط بالوقوع وهما متغايران لان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس فى بيت مطلم مستمرا على ذلك الاعتقاد حتى جاء الغد ودخل زيد ولم يعلم بحسبه لم يعلم انه دخل زيد البلد لانه مشروط بالعلم بمجئ الغد ولم يعلم بانه سيوجد وبانه وجد واحد الامتنع وجود احد وعدم الاخر والجواب انه لا ينافى فى علم البارى لان علمه الله تع بالكائنات واجبة

فيعلم مجئ الغد بالضرورة

لانه يلزم تعدد القديم باعتبار انواعه وافراده من قال بزيادة الصفات وان اعترفوا بتعدد القدماء فالواجب واجزاءه من الصفات نوع واحد وتعدد اعتبارى باعتبار اختلاف النسب والاضافات ولم يجوزوا اصبع قديمة واحدة بالجنس لها انواع او اشخاص قديمة الا شرذمة منهم قالوا الكلام له انواع خمسة قديمة هى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء فتعدد التعدد باعتبار الانواع والافراد الرايا فالجمهور لما التزموا عدمه وقول بعض الشارحين يلزم تعدد الكلام الازلى واللازم باطل بالاجماع يشكل بما قاله بعضهم من ان كلامه تع انواع خمسة قديمة

ان محل الامر يريد ان ماهية الامر لا ينافى صحة التكليف به عند جهل الامر بانتفاء الشرط والا لم يختلف ذلك غائبا وشاهدا وقد صح فى الشاهد

من اراده قديمة او حادثة

ووقوع الفعل الاختيارى للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهى ارادة الله لان ما لم يشأ لم يكن وبالارادة الحادثة وهى ارادة العبد والا لم يكن اختياريا وعند المعتزلة مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع الطاعات من المعاصى مراد الله تع مع انتفائه ووقوع المعاصى ليس مرادا له تع

لم يعلم احدا انه مكلف اى فى الحال لان المستقبل وان اختلف فى كونه حقيقة فى الماضى الا انه اذا اطلق يتبادر منه الى الفهم اقترانه بالحال واذا اريد به الماضى ادخل عليه كان نحو كان زيد قائما واذا اريد به المستقبل ادخل عليه يكون نحو يكون زيد قائما كما قاله عبد القاهر

لا نحو الفعل او بعده سواء فعل او عصى فينقطع التكليف ههنا بمعنى المصدر والمعنى هو وقت الفعل اما لان المضاف محذوف او لان المصدر يستعمل الوقت كما فى نحو اتيتك خفوق النجم فلان اى التكليف ينقطع فى الوقت المقدر للفعل سواء فعل فيه او عصى اما اذا فعل فلانه لو بقى التكليف كان طلبا لتحصيل الحاصل واما اذا عصى فلان الطلب انما يتعلق بتحصيله فى ذلك الوقت والقضاء بامر جديد لا بهذا التكليف وهكذا ينقطع بعد وقت الفعل لعين ما ذكرنا فان قيل هذا انما يتم لو كان وقت الفعل مضيقا حتى يعصى بعدم شروعه فى الفعل اما اذا كان موسعا فيجوز ان لا يفعل فى الجزء الاول ولا يعصى قلنا يعلم جوابه مما سيجئ وهو انه اذا لم يفعل ولم يعص لم يعلم انه بقى بصيغ التكليف فى الجزء الثانى

وهو مخالف للاجماع اى المنكر للعلم بالتكليف قبل دخول الوقت مخالف للاجماع وبهذا يظهر ان ما بناه الاصوليون على مذهب الشيخ من ان التكليف انما هو عند المباشرة لا قبله ليس كما ينبغى ويخالف للاجماع

احدهما ان الامكان الذى هو شرط التكليف حاصل الان

الامكان الذى هو شرط التكليف الامكان العادى لا الامكان الوقوعى حال التكليف فان عنى بالامكان فى قولك لو صح التكليف مع علم عدم شرط لم يكن الامكان شرطا الاستقبالى منعنا الملازمة لان عدم شرط الفعل فى الحال لا ينافى امكانه فى الاستقبال وان عنى به الامكان الوقوعى فى الحال منعنا بطلان اللازم

لصح مع علم المامور به اى بعدم الشرط وهو متعلق

بالعلم واما قوله في الجواب مع علم المامور به بانتفاء الشرط فالجار الاولى متعلق بالمامور والضمير
للفعل والثاني بالعلم اى اذا علم المكلف بالفعل انتفاء الشرط والوحي اما متلو وهو القران
اولا وهو السنة معنى كون الوحي متلوا ان يظهر ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومتعبد به لا بحرو
ف جبرئيل ولا للرسول عليهما السلم ولا بغيره بعبره ويتدبر بما يتعبد عين ما يدبره لاجل الاعجاز والتحدى
به وهذا مخصوص بالقران واما السنة فيحتمل ان يكون النازل على جبرئيل عليه السلم معناها صرفا فكسا
ها عبارته وعبر للرسول عليهما السلم بلسان العرب او الهم كما لغته فاعرب الرسول عليه الصلوة
والسلم عنه بعبارته ويجوز نقلها بالمعنى وان كان الاولى نقلها بلفظها الا ان لو انقسم
الوحي الى القران والسنة كان كل ما هو سنة وحيا لوجوب كون المقسم مشتركا بين اقسامه واللازم
باطل لانه صح في بحث الاجتهاد اى بعض السنة جاز ان يكون اجتهادا لا انا نقول الملازمة ممنوعة لجواز
ان يكون بين المقسم واقسامه عموم من وجه كما يقال الانسان اما اسود او ابيض واجيب ببطلان
اللازم لان ما قاله عليه الصلوة والسلم اجتهادا لم يخل عن الوحي بل كان ينزل الوحي اليه ان اجتهد
ورد بانه لا يحكم لان ما قاله اجتهادا كان بالوحي لا يكون وحيا اللهم اذا اريد بالوحي ما هو مسبب
عنه ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف الظاهر لما كان فيه حجة هكذا وقع في اصل
النسخ بضمير المذكر والضمير لكل واحد وانما قال هكذا للاشعار بان كل واحد بالاستقلال حجة
والكلام النفسي نسبة بين مفردين اى النسبة والمفردان جميعا لان الكلام النفسي اما مدلول الكلام اللفظي
ان لم يكن الحروف قديمة على ما اختاره المتأخرون واما الكلام اللفظي الحاصل في النفس ان كانت
الحروف قديمة على ما عليه المتقدمون والكلام اللفظي مركب من المفردين والاسناد بحسب التركيب فاذا
حصل في النفس وفي مدلوله وانما جاز ذلك لان النسبة قد تطلق ويراد بها معناها فقط وقد
تطلق ويراد بها معناها مع المنتسبين نحو ما قاله المص في شرحه للكافية ان مثل قام زيد لفظ وضع
لمعنى مركب وهو نسبة القيام الى زيد وهذا كالاضافة فانها قد تطلق على النسبة المتكررة كالابوة و
قد تطلق عليها مع الذات المتصفة بها كالاب فلا نفى الوهم نعم بدلكا تسمى الخارجية المراد
بالنسبة الخارجية نسبة تقوم بامر غير النفس لانسبة متحققة في الخارج لان المتكلمين ينفون تحقق النسبة
في الخارج الا الاكوان وحاصله ان النسبة التي تسميها الكلام سواء كان لفظيا او نفسيا المسماه بالاسناد
امر عقلي قائم بنفس المتكلم لا بلفظ المسند والمسند اليه وهو ظاهر ولا بمدلولهما الخارجيين والا لم يتحقق
الكلام بدون تحقق ما صدق عليه المسند والمسند اليه في الخارج واللازم باطل وايضا تحقق النسبة الخارجية
لا يتوقف على تعقل المنتسبين والنسبة التي تسميها الكلام يتوقف على تعقلهما فتغايران
البعض المترجم اى بعض من القران المبتدى اوله بالتسمية واخره بالانتهاء الى التسمية او اخر القران توقيفيا
اى اعلاما من الشارع لان الفصل بين كل سورتين بالنقل من الشارع فلا ينتقض بالاية

لسورة منه ان اجرى على ظاهره يريد ان من في منه للتبعيض ومن التبعيضية قد تطلق ويراد بها البعض
الحقيقي كما في قوله تع ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين اذا كان اللام في الناس
للجنس وقد تطلق ويراد بها البعض المجازي كما اذا كان اللام في الناس للعهد والمعهود الكفار
المصممون كابي جهل واضرابه قال صاحب الكشاف وانما جعل المنافقين بعضا من الكفار المصممين
مع ان المنافقين غير داخلين في الكفار المصممين لان صنفهم وهو جنس الكفر يشمل المنافقين ايضا وقول
صاحب التقريب اذا كان الناس للمصممين لم يدخل تحتهم غيرهم فليحمل على حذف اى ومن جنسهم وهم منه
والقران قد يطلق ويراد به كل القران وقد يطلق ويراد به الجنس الصادق على كله وبعضه فان اجرى
منه على ظاهره اى اريد به التبعيض الحقيقي كان هذا التعريف مختصا بكل القران ولم يصدق على بعضه لان
المراد بقوله للاعجاز بسورة منه لان الجنس المنكر اذا اريد به الوحدة افاد العموم وان كان في سياق الاثبات
كما في تمرة خير من جرادة وقوله تع وان ما في الارض من شجرة اقلام والذي كل سورة بعض منه ليس الا كل القران
وان اريد به التبعيض المجازي بان يكون وصف الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه شاملا للسورة وهو
جنس البلاغة التي في الدرجة العالية كان التعريف صادقا على كل القران وعلى كل بعض من ابعاضه ايضا اذ
يصدق على كل بعض منه انه كلام منزل للاعجاز بسورة من جنسه من البلاغة التي في الدرجة العالية وهذا بسبب
تعرض الاصولي لانه انما يبحث عن ابعاض القران من حيث دلالتها على الاحكام لا عن المجموع
ان اراد تصوره بمفهوم اللفظ فهو صحيح التعريف كما ذكره في المواقف ومختصراته وفي الفوائد على قسمين
قسم يراد به احداث تصور لم يكن وقسم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم انه المراد من اللفظ
من بين التصورات وهذا هو المراد هنا ولان معرفة السورة يتوقف على معرفته فيدور
لا يقال لانا ان معرفة السورة يتوقف على معرفة القران لانها البعض المترجم اوله واخره توقيفا
سواء كان من القران او غيره بدليل سورة الانجيل ولهذا احتاج المص لى وصف السورة بقوله منه لتعرف
القران لانا نقول السورة غلبت في عرف الشرع على بعض القران المترجم اوله واخره توقيفا من
بين السور كالكتاب من بين الكتب على القران ولهذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القران
المترجمة التي اقلها ثلث ايات واما الاحتياج الى قوله منه فليس لتميز سورة القران عن سورة غيره بل لبيان ان
السورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة كما مر لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القران
الصحف الكتاب والجمع صحف وصحائف والمصحف غلب على ما كتب فيه القران في العرف فاذا اطلق لم يرد
به مفهومه اللغوي بل واحد معين وهو ما كتب فيه القران صدق عليه مفهومه فالعلم بوجود ذلك الواحد
فرع تصور القران وكذا متواترا ما نقل فيه وقد يقال اى المراد بهذا التعريف تصور ما قصد
بلفظ القران وترتب عليه الاحكام الفرعية لا احداث تصوره كما مر فلا يدور وقصد بهما مع العقود
التسمية على ان طريق معرفة النقل متواترا حاكم بتواتر من القراءات الشاذة لا يكون قرانا ولا يترتب

عليه احكام القران والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك اشارة الى المذكور
وهو ما نصم الاعجاز واصل لساير الاحكام اذ حجية ساير الادلة انما تثبت به بخلاف ساير المعجزات
فان العادة تتواتر تفاصيلها لانتفاء الوصف الاخير وهو كونها اصلا لساير الاحكام
للضروري كونه من فروع الضروري وهكذا قوله للضروري عدم كونه كما يقال مررت برجل بصري ابوه اي
منسوب ابوه الى بصرة فما الحق في بسم الله الرحمن الرحيم كما في المتن فاطلق مستعملا و
اراد به جمع كما يقال فلان يقرا فعا تنكل اي تصدع مستعملها كذلك لم يتواتر انه من القران
في اوايل السور النفي متوجه الى القيد الاخير وهو قوله في اوايل السور كما يقول ما جاءني زيد راكبا تريد
به نفي ركوبه وقت مجيئه لا نفي مجيئه بل قد تواتر كون بسم الله من القران في سورة النمل اجماعا لكنه لم يتواتر
كونه من القران في اوايل السور وكما لم يتواتر كونه قرانا في اوايل السور لم يكن قرانا في اوايل السور لان
ما هو قران في محل يجب تواتر قرانيته في ذلك المحل كما في الايات المكررة في القران مثل فباي الاء ربكما
تكذبان فانه قد تواتر كونه قرانا في كل محل من المصحف اثبت فيه يريد لهذا نفي قول الشافعي رحمه الله كونه
انه من كل سورة مصدرة به وكونه بعض اية من الفاتحة وانه من سايرها وقال بعض الناس قوله
لم يتواتر انه من القران في اوايل السور اشارة الى ان المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القران لا مجرد
تواتر هذا الحكم وهو انه من القران لا مجرد تواتر ذلك وهذا كلام ظاهر البطلان لما مر ان تواتر كونه
من القران مجمع عليه بين الامة انما النزاع في كونه من القران في اوايل السور حتى لم يسموا
امين ومنع قوم المعجم ومن لم يمنع لم يشترط المصحف ال تعلم غير ما كتب به المصحف وبه لا غيره
في شان التسمية فان قيل مذهب ابن عباس انها انه من كل سورة يدل عليه ما روي عنه في الكشاف من
تركها فقد ترك مائة واربع عشرة اية من كتاب الله وقوله سرق الشيطان من الناس اية يدل على انها اية و
نزلت للفصل بين السور قلنا انما يدل قوله هذا على انها اية واحدة لو قاله حين ترك بعض الناس التسمية
في افتتاح كل سورة وليس كذلك واما اذا قاله حين ترك بعضهم قراءة التسمية في اول السورة كما قاله صاحب
الاحكام فلا اذ يحتمل قوله في اول السورة في اول سورة واحدة قراها ذلك البعض وربما يقال
الاول منهما قطعي لا يقال ما ذكره المص ايضا لما اختاره من مذهب مالك قطعي فكيف يعارض القطعيان
لانا نقول كون ما ذكره قطعيا غير مسلم لانه سيبين في اخر هذا الفصل من الشرح عدم تمام
مقدماته بقوله وربما يقال لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرانا فيه لم يلزم ما ذكر وكذا
ما ذكره شيهة في مقابلة قاطع لا يقال جواز العدم هذا منع للزوم الاحتمالين المحالين
اللذين ذكرهما المجيب لو كفى التواتر في محل ما كما قاله الشارح العلامة وهما جواز سقوط كثير من
القران ح لاحتمال ان يكرر شيء منها في محال يكرر فويل يومئذ للمكذبين ويكون قرانا وانه في كل
محل لكنه تواتر في محل واحد فاثبت فيه ولم يتواتر في غيره فاسقط منه وجواز كون بعض

ما تكرر في القران لا يكون قرانا منزلا في كل محل بجواز كونه منزلا في محل واحد متواترا فيه واثبت في غيره
مع انه ليس منزلا فيه على هذا التقدير فلذلك في قول المص بجوز لكنه اتفق تواتر ذلك اشارة الى المكرر الذي
كفى ثبوت تواتره في محل ما واسقط فيما لم يتواتر فيه من المحال واثبت فيه وفاعل يجوز ضمير عايد الى عدم
تواتره في كل محل وتوجيه المنع ان ما ذكرتم من لزوم المحالين ممنوع وانما يلزم لو كان جواز عدم تواتره
في كل محل ما يقال من وقوع تواتره فيه لكنه لا يمنع لان الممكنة العامة السالبة لا تناقض المطلقة العامة الموجبة
وانما كان منعا لو كان الوقوع موجبا للوجوب اي لو كانت المطلقة مستلزمة للضرورية وليس كذلك
لان المطلقة اعم من الضرورية والعام لا يستلزم الخاص واذا لم يمنع جواز عدم التواتر في كل محل
وقوع التواتر فيه فيقال اتفق تواتر ذلك المكرر اي وقع تواتر ما تكرر من القران في كل محل منه وان
لم يجب تواتره فلا يحتمل سقوط من بعض المحال الثبوت تواتره في كل محل ولا اثبات ما ليس بقران في
محل لم يتواتر فيه لان ما تكرر من القران في محال ثبت تواتره في كل محل فيكون قرانا في كل محل فظهر ان
قوله جواز العدم لا يمنع الوقوع منع للزوم اللازمين وقوله الوقوع لا يوجب الوجوب اشارة الى
السند ولا يستبعد ان يكون اشارة الى دفع ما عساه يقول المجيب وهو انه لو وقع التواتر في كل
محل ثبت مطلوبنا فيقال مطلوبكم وجوب التواتر في كل محل ووقوع التواتر في كل محل لا يستلزم وجوبه
لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل اجاب عن الاعتراض المذكور بثلثة اوجه توجيه الاول
انه لو لم يجب التواتر في كل محل يجاز عدمه في بعض المحال وح لا يحصل الجزم بانتفاء السقوط بجواز
ان يكون سقوط ما سقط قبل اتفاق تواتره ولا نعلم سقوطه وقولكم اتفق التواتر في جميع ما تكرر من القران
في كل محل انما يصح فيما اثبت في القران واما فيما سقط منه قبل تواتره فكيف يحصل العلم به مع قطع النظر
عن هذا الاصل وهو وجوب التواتر في كل محل فصح قولنا لو لم يجب التواتر في كل محل يجاز سقوط
شيء من القران مع عدم العلم به واللازم باطل من غير ورود منع عليه بهم دليلنا وان لم يصح الملازمة
الثانية وهو لزوم جواز الاثبات لورود المنع عليه اذ يكفينا في بطلان نقيض المدعى استلزامه احد
فرضيه وتوجيه الثاني ان الدليل المذكور لاثبات المقدمة الممنوعة وان لم يتم لورود المنع
عليه لكن عندنا دليل اخر يدل على مطلوبنا اعني وجوب التواتر في كل محل وهو ان ما يتوفر الدواعي على
نقله يجب تواتره تفاصيلا وهذا تسليم للمنع والرجوع الى دليل اخر والوجه الثالث انه اذا لم يجب
التواتر في كل محل جاز ذلك اي عدم التواتر في بعض المحال في المستقبل لانا اذا قطعنا النظر عن
هذا الاصل جاز انقطاع التواتر في بعض المحال في الزمان المستقبل لعدم وجوبه وان اتفق التواتر الى
زماننا فيلزم المحالان ح اي جواز الاسقاط والاثبات في الزمان المستقبل وان لم يلزما في
جميع الازمنة ويكفينا في بطلان نقيض المط استلزامه المحالين في بعض الازمنة وربما
يقال لو شرط تواتره في المحل لما اجاب المص عن الاعتراض الذي اورد على ما استدل به على
اختاره من ان التسمية ليست من القران في اول سورة اصلا وهو مذهب مالك اورد في الشرح

اعتراضا عليه لا يدفع له وهو انا سلمنا ان العادة تقضي بتواتر تفاصيل مثل كلمة لا يحد بكم ولا تعتبر
ما لا انه انما تقتضي اشتراط تواتر التفاصيل في كل محل لا اشتراط كونها قرانا في كل محل والتسمية متواتر
في اوايل السور المفتتحة بها فلا يلزم ما ذكرتم من قولكم فلا تكون قرانا في اوايل السور ولا يعني ما ذهب اليه
الشافعي رحمه الله من انها قران في اول كل سورة ولا ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله من انها اية فذة من
القران انزلت للفصل بها بين السور وليست من سورة اصلا مع تواترها في اول كل سورة افتتحت بها
وما يروى من قول الشافعي قال الشارح العلامة نقل عن الشافعي في البسملة قولان وللاصحاب
طريقان احدهما ان له قولين في كل سورة سوى براءة واصحهما ان قوله قولا واحدا في الفاتحة وهو
انها اية مستقلة منها وفي باقي السور قولان وهذا هو الذي نقله المص وقال هو تحكم وليس تحكما
لورود الاحاديث الصحيحة في انها اية من الفاتحة مع كونها متواترة في اوايل السور ولم يرد في
غير الفاتحة هذا والمشهور من مذهبه انها اية من غير الفاتحة وفي الفاتحة قولان احدهما انه لما روى
ابو هريرة رضي الله عنه عليه الصلوة والسلم قال فاتحة الكتاب سبع ايات اوليهن بسم الله الرحمن الرحيم
وثانيهما بعض اية لما روت ام سلمة رضي الله عنها قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين اية   من قبيل الهيئة المراد بقبيل الاداء على ما في المتن وقبيل الهيئة على
ما في الشرح ما لا يختلف خطوط المصاحف والمعنى باختلاف القراءات فيه ويقبل جوهر اللفظ
ما يخالف ومثل في المتن للاول بالمد والامالة وتخفيف الهمزة وزاد في الشرح اللين تنبيها على ان كل
واحد من الثلثة مع مقابلها من قبيل الاداء والهيئة وعلى انه ليس المراد بالمد ههنا ما يقابل القصر
على ما يشعر به ايراد الشارح العلامة بل المراد بالمد تطويل صوت حروف العلة الى مقدار ورد في كيفية
قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم مدا وباللين عدم تطويل صوتها وحروف العلة تسمى حروف المد لتطويل
صوتها اذا كانت ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها وحروف اللين لكونها قابلة للمد وعلى ان المراد
وهو شرط صحة العمل به اي شرط صحة العمل بالخبر ان يكون منقولا على انه خبر من النبي
صلى الله عليه وسلم ليس بحجة   يجوز ان يكون مذهبا وذلك لانه يجوز نقل الخبر بالمعنى
فربما اجتهد الصحابي في خبر ورد بيانا وروى معناه بناء على اجتهاده كما يقول من مذهبه ان صيغ
الامر للوجوب اوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا اذا ورد منه عليه الصلوة والسلم امر به
لان هذا خطا قطعا لانه لم ينقل على انه خبر الرسول وسنته بل على انه قران مع انه
ليس بقران لعدم تواتره لا يقال الخطاء في نقل كونه قرانا لانه يوجب القطع بان كونه خبرا
خطاء قطعا يجوز ان يكون خبرا لم ينقل خبرا ولا نم ان هذا يوجب القطع بخطابه لانا نقول
المراد بكونه خبرا قطعا عدم جواز الاحتجاج به واذا لم ينقل خبرا امتنع الاحتجاج به لما روى
الآمدي من الاجماع الذي قدمه   بعد اجمال كقطع يد السارق من الكوع منتج في بحث
الاجمال في قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عند الجمهور اما باعتبار اليد فلظهورها

جملة العضو الى المنكب واما باعتبار القطع فلظهوره في ابانة الشيء عما كان متصلا به وذهب شرذمة الى
انه مجمل باعتبار كل منهما لان اليد يطلق ويراد به الكف الى الكوع تارة والى المرفق تارة والى المنكب
اخرى والقطع مطلق على الابانة وعلى الجرح وهذا التمسك بناء على مذهبهم واما قوله تع وايديكم الى المرافق
فقال المص حاء تاء الى وما بعدها داخل في حكم ما قبلها وحاء تاء وما بعدها غير داخل فيه فمنهم من حكم
بالاشتراك ومنهم من حكم بظهور الدخول ومنهم من حكم بظهور عدم الدخول ومنهم من فصل وقال ان كان
ما بعدها من جنس ما قبلها فظاهره في الدخول كما في الاية وان لم يكن من جنسها فظاهره في عدم الدخول
كقوله تع واتموا الصيام الى الليل وهذا التمثيل بناء على مذهب الاول فيحتاج في الدخول وعدمه كليهما
الى البيان   ثم يلزم من وجوب مثل كل ما فعل الضدان اي لو كان فعل الرسول عليه الصلوة
والسلم موجبا مطلقا لزم وجوب الضدين عليها اذا فعلهما الرسول صلى الله عليه وسلم اباحة وندبا لا
يقال اذا كان احد الضدين مندوبا للرسول عليه الصلوة والسلم كان تركه مكروها فيكون
الضد الاخر مكروها له فيمتنع ان لا يفعله قصدا ولو فعله من غير قصد لم يكن له حكم بالنسبة الينا لانا نقول
لا يلزم من كون احد الضدين مندوبا كون تركه مكروها لان المكروه فعل يتعلق به الخطاب المقتضي لعدمه بدون
المنع من نقيضه وعدم الفعل ليس فعلا ولانه لو لزم ذلك لزم كونه عليه الصلوة والسلم مرتكبا للمكروهات
الكثيرة في ترك السنن الغير المؤكدة سلمنا ذلك لكن لا يلزم من كون ترك المندوب مكروها كون كل ضد له
مندرج تحت تركه مكروها لجواز ان يكون كراهيته عند حصوله في ضمن ضد ما على الاطلاق والا لزم كون
الواجب المندرج تحت ترك المندوب مكروها وهذه المسئلة الكاظمة فيها كالكلام فيما قاله الكعبي من ان
المباح واجب   ويلزم الحرام حرام ولازم الواجب يعني ان اللزومية المذكورة في نفس
الاية دالة على ان التاسي لازم للايمان بالله والايمان بالله واجب فيكون التاسي ايضا واجبا والا
امكن وجود الملزوم بدون لازمه وهو هدم للملازمة وعكس نقيضه دال على ان عدم التاسي ملزوم
لعدم الايمان بالله وعدم الايمان بالله حرام فيكون ملزومه ايضا حراما لما ذكرنا   في تعليم
اخرى اي يحاسبه هذا التفسير يناسب القول القديم للشافعي رحمه الله وهو ان المصلي اذا لم يعلم ما يحدث
ثم علمه فرغ ومضى في صلوته صحت واما على قوله الجديد وهو بطلان صلوته فالاولى تفسيره بالقدر
وقد اجيب عن دليلهم هذا وهو ان الوجوب احوط بانه ليس كافيا في اثبات مدعاكم لان فعله
عليه الصلوة والسلم قد يكون حراما على امته كالوصال فلا يكون الوجوب فيه احوط ورد هذا الجواب
بانه كاف لان ما يحتمل الحرمة ولم يعلم حرمته كان حمله على الوجوب احوط كصوم الثلثين من رمضان اذا
اغم الهلال وهذا ليس كلاما على السند كما ترى   والجواب لما رد المذكور ذكر الجواب
الحق وهو منع كون كل احتياط واجبا   ان المباح حسن فان قيل يعلم المدح من اللام في
لكم لانها للنفع والمباح ما لا مدح فاعله ولا ذم تاركه قلنا المدح على التاسي لا على نفس الفعل فلا ينافي
اباحته لانه خلاف الغالب من حاله اي ارتكاب المحرم خلاف الغالب من حاله وان كان من الصغاير و

اختلف في جواز صدورها منه عليه الصلوة والسلم في قصة المدلجي والبعاثه
وصح دخل المدلجي على النبي صلى الله عليه وسلم فرأى زيد بن حارثة واسامة ابنه قد ناما في
قطيفة وغطيا رؤسهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بذلك ان القول لسنده منكر منكر هذا رد للمقدمة القائلة فالقول حق وان كان الاحتجاج
ما طلا اي القول اذا كان مبنيا على سند منكر ليس حقا بل منكر ولهذا انكر رسول الله صلى الله عليه
وسلم قول المنجمين حيث حكموا بنزول المطر مع انه نزل وقال كذب المنجمون ورب الكعبة لما ان
سندهم كان منكرا فلو كانت القيافة التي هي سند المدلجي منكرة كان قوله ايضا منكرا ولو
كان قوله منكرا لانكره الرسول ولم يقرره لكن لم ينكره الرسول عليه الصلوة والسلم فلم يكن
منكرا فلم يكن سنده وهو القيافة منكرا واذا كان اصل الشيء حقا يحرم تغيير
السند هذا رد لقوله اما ترك الانكار فلان قول المدلجي وافق الحق لنا اي حقيقة ما وافق قول
المدلجي وهو المراد بالاصل لانه نفي حقيته قوله عليها حينئذ قال قوله وافق الحق وا القول حق
ليس مستلزما لترك انكاره وما هو منكر فلو كانت القيافة التي هي سند المدلجي منكرة لم يكن جواز
قوله للحق مستلزما لترك انكاره بل كان مستلزما لانكارها لانه يحرم على الرسول عليه الصلوه
والسلم تقرير المنكر وحينئذ اصلا لا ساي انكارها فيحرم التقرير على هذا التقدير ايضا
وعن الثاني ان الالزام حصل بالعادة اي الزام المنافقين حصل بالقيافة لاعتقادهم انها
سبب لثبوت النسب وانكار العادة لست مانع من الالزام يحصل بما يسلمه الخصم وان انكره
الملزم فلو كانت غير جائزة شرعا لانكرها الرسول ولو انكرها لما استبشر بها فلما استبشر
بها كانت جائزة شرعا او مطلقا انما اورد هذا لان الترديد الذي ذكره المص
هو قوله تكريرا الاول ولامته ليس حاصرا لانه يدل ظاهرا على اختصاص التكرير بالرسول عليه
الصلوة والسلم او بالامة وعلى هذا بنيت المسئلة المذكورة في الحاوي وهي قوله خذا لزيد ثم
لعمرو وسلم لزيد وعزم لعمرو فيكون الثاني نسخا بحكم الدليل الدال على التكرار فيه
تفصيل سنحكي فيما اذا كان مع الفعل قول العارض وهو ان الدليل الدال على التكرار ان كان
متناولا له عليه الصلوة والسلم على سبيل الخصوصية كان تركه عليه الصلوة والسلم للفعل
نسخا وان كان على سبيل الظهور كان تخصيصا لان التخصيص اهون من النسخ
وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل بجواز كون الفعل ناسخا ومخصصا ليس مجازا واما كونه
منسوخا ومخصوصا فعلى سبيل التجوز لان المنسوخ والمخصوص حكم الدليل الدال على التكرار
لا حكم الفعل لان الفعل لا يقتضي التكرار ورفع قد وجد تحج فباعتبار دليل
على تكرير الفعل وعلى وجوب التأسي للامة به ينقسم الى اربعة اقسام اي بالنظر الى اعتبارهما
اربعة اقسام لانهما اما يوجدان او لا يوجد شيء منهما او يوجد الاول دون الثاني او بالعكس

وباعتبار خصوص القول في الاربع الاول يحصل اثنا عشر وباعتبار العلم بتقدم احدهما من القول
والفعل على الاخر وعدمه لانه اما ان يعلم تقدم الفعل او يعلم تقدم القول او يجهل يضربها في اثني عشر
يحصل ستة وثلثون في تسع منها يوجد دليل على تكرير ودليل على وجوب التاسي وقد علمت انه باعتبار
عتبار العموم والخصوص ايضا ثلثة لان وجوب التكرير اما يختص به عليه الصلوه والسلم او يختص بالامة
او يعمهما بضربها في التسع الاقسام بانها فيها يحصل سبع وعشرون يضمها الى تسعة عشر مما وجد فيها
دليل على وجوب التاسي مجموع الاقسام اثنان وسبعون والمص ترك الاقسام التي باعتبار التكرير لانه
يعلم حكمها مما ذكر من الاقسام وتعرض الاختصاص التكرير به عليه الصلوه والسلم في القسم الثالث
وقال فان دل دليل على تكرره في حقه ولا تاسي فاقتصر على شرح ما في المتن احدها ان
يكون مختصا به لم يتعرض في اصناف هذا القسم وهو الاول دليل على تكرار ولا على تاس اذا كان
القول مختصا باحدهما لعدم التعارض في حق الاخر كما تعرض له في اصناف القسم الثاني والرابع
لانه لا تاسي ههنا لانه يذكر في نظيره من القسم الرابع لم يذكر المص اقسام مجهول الحال من
الحال من القسم الاول لانه من احكام نظائرها من القسم الرابع لان القسم الاول يشارك الرابع في عدم
الدليل الدال على التكرار فيكون اقسام ايضا فيها متغايرة في الاحكام بخلاف الثاني والثالث وفي
الشرح النفي بالتعسر على عدم تعرضه لمجهول الحال فيما اذا كان القول مختصا به عليه الصلوه والسلم
فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا اجناس الدلائل المتفق عليها اربع الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والمختلف فيها الاستدلال فالدليلان من جنس واحد اذا تعارضا و
كانا منقولين يترجح احدهما على الاخر اما بالسند واما بالمتن واما بالحكم المدلول عليه واما بما ينضم اليه
من خارج اي من غير جنسه كما سيجيء تفصيله في بحث التراجيح وههنا القول والفعل كلاهما من جنس واحد
وهو السنة لانها منقسم الى القول والفعل والتقرير وقد انضم الى القول دلايل اخرى من جنس الاستدلال
فيترجح على الفعل هذا وتشتر جنس القول والفعل بكونهما سنا فالا تعتبر لما قدم صادق في الصناع
فلم لا يصار الى التوقف ههنا الى قد صار الى الوقف في حقه عليه الصلوه والسلام لا
حتمال كون الفعل متاخرا والقول منسوخا وان كان راجحا فلم لم يصر ايضا الى الوقف للاحتمال
المذكور وثالثها ان يكون القول عاما له وللامة قد عرفت ان القول اذا كان عاما وهو
متقدم فالفعل انما يكون ناسخا له اذا كان متناولا له بطريق التنصيص ظاهرا فالفعل مخصص له
لان التخصيص اهون من النسخ فانه لا تعارض مع تقدم الفعل لعدم الدليل على
تكرار الفعل والاصل عدم التعارض فيغلب على الظن تقدمه وتحتج الاخذ بمقتضى القول لا الى
ولا يخفى ان هذا شارح الى قوله واما في حق الامة الى اخره اي كون المتاخر ناسخا
والمذاهب الثلثة واختيار القول عند الجهل بالتاريخ انما يصح في حق الامة اذا كان المتاخر
من القول والفعل يتعدها على تاسي الامة به في الفعل اذ لو تقدم تاسيهم في ذلك الفعل على المتاخر

من قول الرسول واذا انتصوب بعلم بالسهو على فعله عليه الصلوة والسلم يحصل في حقهم التعارض
لعدم الدليل على التكرار في حقهم وكان المص لما لم يتعرض لهذا القيد لانه انما اعتبر في عنوان هذا القسم
عدم التكرر في حقه عليه الصلوة والسلم لا في حقنا كما ذكر في الشرح ايضا كذلك واذا كان التكرار محتملا
في حقنا صح ما ذكره على الاطلاق واعلم ان الضابط في ما ذكر في الاقسام الاربعة انه ان لم يدل
الدليل على وجوب التاسي فلا تعارض في حق الامة اصلا ولا في حقه ان دل الدليل على التكرار والقول
مختص بالامة او لم يدل والفعل متقدم وان دل الدليل على وجوب التاسي فان وجد دليل التكرار واختص
القول باحدهما فلا تعارض في حق الاخر وان لم يوجد فلا تعارض في الامة اصلا ولا في حقه اذا كان
القول خاصا به وتساخرا والا فالمتاخر ناسخ وعند الجهل بالتاريخ المختار العمل بالقول في حقنا ان
وجد دليل التكرار والا فالوقف يوجب ان لا يوجد اجماع اصلا اراد بالاجماع ما سبق
في قوله وليس بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعا والاجماع الحاصل عند انقراض الدنيا
وانقطاع التكاليف ليس حجة فلا يوجد اصلا اجماع هو حجة واجماع اليهود والنصارى
عن الاتباع لاحاد الاوائل اي اجماعهما الحاصل بسبب المتابعة لنقل هو احاد في الطبقة الاولى و
ان تواتر في الوسط والاخر كما يروي اليهود عن موسى عليه السلم هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات
والارض كان لعدم تحقيقهم ولو كانوا محققين لم يجمعوا عنه لانه موضوع فلا يرد نقضا لاشعاره فقد
المحققين فيهم ويسمى تمام الكلام عليه في النسخ فعن في قوله عن الاتباع متعلق باجماع وهي مثلها في
في قولهم سعاه عن العجمة واللام في لاحاد متعلق بالاتباع وفي لعدم باجماع الدعي عن
الاجماع حجة حاصل الجواب ان حجية الاجماع المطلق التي ادعيناها مثبتة بالنص فلا يثبت مجرد
من الاجماع لا بحجيته فلا مصادرة يتقدم على القاطع اي على الدليل النقلي الذي سنده قطعي كا
لكتاب والسنة المتواترة ولان حجيته عنده على القول يندفع الدور متقدم عليه وضمير عنده
عائد الى كل كلي وهو مثل الاجماع الذي بلغ المجمعون فيه عدد التواتر يعني اذا كان بعض افراد الاجماع
من هذا القبيل اي مما بلغ المجمعون فيه عدد التواتر يندفع مما اورد المص على ما تمسك الشافعي رحمه الله
به في حجية الاجماع كما سيجيء انه لا يجوز اثبات الاجماع بالدليل الظاهر غير القطعي لان حجية الظواهر
انما تثبت بالاجماع فلو اثبت حجية الاجماع بالظواهر لزم الدور وانما قلنا يندفع الدور لان
الاجماع الذي يثبت حجيته بالظواهر انما هو بعض انواع الاجماع وهو ما لا يبلغ المجمعون فيه
عدد التواتر وحجية الظواهر انما يثبت بمثل هذا الاجماع وهو نوع اخر منه يبلغ المجمعون فيه عدد
التواتر والنوع الموقوف حجيته على الظواهر غير النوع الموقوف عليه حجية الظواهر واعترض
عليه بوجوه كثيرة مذكورة في المنهاج مع اجوبتها والاعتراض الذي اورد في المتن قد عرفت
جوابه في الشرح او في الاقتداء به اي التاسي هو في الافعال فقط فهو اخص من المتابعة
فلا تكرار واذا سلكنا طريق القول لم يرد علينا القياس يعني اذا قلنا لا يجوز اثبات

حجية الاجماع بالظواهر لان حجيتها تثبت بالاجماع فلو اثبت حجيته بها لزم الدور لم يرد القياس
علينا نقضا لان القياس وان اثبت حجيته بالظواهر لكن لم تثبت حجيتها بالقياس ولو قلنا في
الاعتراض لا يجوز اثبات حجية الاجماع بالظواهر لانه اصل كلي فلا يثبت بدليل ظني انتقض بالقياس لانه
ايضا اصل كلي مع انه مثبت بدليل وهو ظني واستحسنه المص بما استدل الاستحسان وعول
عليه اي المص اشعارا بانهما غير مرضيين عنده اما الاول فلما ذكر في بحث الخبر ان كل واحد من الاخبار
الاحاد المروية في اقدام علي عليه السلم واعطاء حاتم لا يفيد الشجاعة والسخاوة ليلزم تواترهما بل انما
يلزمان عن المجموع من حيث هو مجموع واما الثاني فلما مر ان اسناد الاجماع واثبات حجيته بالظواهر لا
يستلزم الدور ولعل تقديم الاجماع على القاطع بغيرها الا انها عطف على قوله فلا يصح اي
اذا كان قبول الاصل لا الاجماع عن الاحاد واستحقه للاجماع بها لا بغيرها لا يصح تقديمه على القاطع
وهو المتواتر من الكتاب والسنة والا يلزم كون الفرع اقوى من اصله وتقديم الاجماع على الا بتقدم عليه اصلا وفي
ايراد حرف التوقع وهو لعل تنبيه على ظهور هذا الحكم بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر
انما ذكر هذا القيد لان الاجماع لا بد من سند عنده فلو لم يجب العمل بها لم يصح كونها سند الى
لا ينافي كون غيره ايضا سندا ما ان قيل يلزم بيان المبين وهو قبيح احيب بان كل واحد يكون
بيانا على سبيل البدل فلا يلزم بيان المبين بعد كونه مبينا لكل احد لا للكل اي النواهي
العام منع لكل واحد واحد فيلزم جواز الخطاء على كل واحد لا الكل ليلزم منه جواز الخطاء على الكل
وعدم استلزام النهي الجواز اي النهي عن الشيء لا يستلزم جواز صدور المنهي عنه عن المكلف بناء
على ان نسبة العذر الى الطرفين لا يجب ان يكون على السوية على ما هو مذهب الاشعري يدل
على ذلك اي على ان لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام ولا بوجود من سوجد وهو قطعا من لم يطلع
وقيل يعتبر الاصولي لم يتعرض لبيان قوله وقيل العاضي الى اعتباره بناء على ان المجتهد الذي يعتبره
ليس بخارج عن الاصولي والفروعي عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة لانه
يجب على المقلد تقليد مجتهد ما فاذا اتفق المجتهدون على حكم ولم يقلد المقلد فيه احدا من المجتهدين علم
عصيانه بالمخالفة فيصير اعتراضه محتهدا علم عصيانه بمخالفته للمجتهدين اذا نسب بعد اجماعهم
وخالفهم وكذا لا يعتد بمخالفته لانه المخالف المقلد الموجود في زمانهم واستباحوا الفروج
قال المرزوقي الاستباحة تجيء بمعنى الاباحة وبمعنى اتخاذ الشيء مباحا للنفس وبمعنى التحلية بين الشيء
وبين طالبه والمعنى المناسب هنا هو الاخير لان اباحة ما اجمع على حرمته واتخاذه مباحا كفر
وقد يقال فاسق المخالف المبتدع الفاسق على الكافر والصبي في عدم اعتبار قوله بجامع عدم
العدالة المانع المحصل ولا يكون العلة في الاصل هو عدم العدالة وثانيا بالقول بالموجب وهو انا سلمنا
صحة القياس لكنه لا يفيد مطلوبكم لان قول غير العدل معتبر في حقه اي فيما عليه كما في اقراره بالمال والجنايات و
اجاب في الشرح عن المنع الثاني بان قول الفاسق لو اعتبر في الاجماع كان باعتبار اقواله

لانه يحصل له شرف بتمادي قوله لا فيما عليه فينعقد القياس المط بالادلة السمعية انما يحتج
بالسمعية لانه سلم ان العقلية انما تدل على ان الاجماع حجة في الجملة لا في حجية كل اجماع ان ذلك
جائز في الصحابة قبل تحقق اجماعهم اي المسائل المختلف فيها وهذا نقض للدليل المذكور لعدم اعتبار اجماع
التابعين لا يعتبر لان ما ذكرتم في البيان للملازمة من انا نعتقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين الى اخره
يعترض هاهنا قبل اجماع الصحابة في المسائل المختلف فيها فظهر ان قوله قبل اجماعهم واقع في محزه ولو
لم يذكره وقال هذا الاتم بعد تحقق اجماعهم على الاجتهاد فيها لم يكن اشارة الى ان صورة الدليل
جوابه
في محل النقض لكن الظاهر انه يكون حجة الاجماع الذي بدر مخالفه واجماع اهل المدينة المختار عند المصنف
كونهما حجتين عن الاجماع المعرف لان تعريفه لا يتناولهما والاجتهاد لا يرجح بكثرة المجتهدين
كان المناسب ان يقول والعلم لا يرجح بكثرة العلماء لان الفرق هو ان مغايرة على الاصل لعلة المفرع
وكان الاصل في القياس المذكور هو الراي والفرع هو العلم لا العمل لكنه اختار الشهود موافقة لما
في المتن وجعل الفرع في القياس العلم لا عمل اهل المدينة على ان الواقع في المتن هو العمل بناء على ان
مراده من قوله بنيته علمهم اي اجتهادهم بنيته عما الحاصل من اجتهادهم لان الحجة هو العلم
لا الاجتهاد والاجماع هو اتفاق الاراء والعقائد لا الاجتهادات والا لزم كونه حجة
عند مخالفتها لهم اي ان لا يكون المراد المقلد لزم كون ما يوجد عن عائشة رضي حجة لا يجوز للمجتهد
ترك العمل به عند مخالفتها للصحابة وليس كذلك وانما خص هذا الدليل بما يوجد عن عائشة رضي
لورود الامر بالاخذ منها وظهور الامر في الوجوب فيدل على ان الاخذ منها واجب عند مخالفتها
للصحابة ايضا بخلاف الحديث الاول فلا بد له من القول بعدد التواتر لان ما ذكر في الدليل
الاول من القطع من ان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير ظاهر في انتصابه عدد التواتر واما ما ذكر
في الدليل الثاني فالمجموع جميع المجتهدين ولم يخالف احد منهم عموم السمع فيقلل القول حجة اي هو
حجة لمفهوم الدليل السمعي والمفهوم حجة كالمنطوق وان خالف اي خالف كون قوله حجة صريح السمعي لعدم
صدق سبيل المؤمنين واجماع الامة عليه وهذا ظاهر على ما في النسخ المعتمد عليها احرا واما على ما في
اكثر النسخ وهو ان لم يخالف الضمير لعدم كون قوله حجة ولا شك في بعده وما قيل في توجيهه
من ان المعنى لو لم يكن قوله حجة لخولف عموم السمعي وان لم يخالف صريح فابعد
ثم روي عنه خلافه قال الشارح العلامة هذا اللفظ يشمل معنيين ان يكون حجة لا اجماعا
وان يكون حجة واجماعا ولا يحتمل ان يكون اجماعا لا حجة اذ الدليل قائم على حجية الاجماع والثاني
اقرب لانه مذهب بعض الشافعية واكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل والاول ليس بمذهب
احد من الشافعية ليلا حق المجتهد من بعض اي يلحق بعض بعضا في الاساس بلا حق
الاخبار اي سابق الجواب وجوده مع دخول المجمع احتج القائلون باشتراط
الانقراض بقياس بينها بشرطه متصل حركته من متقدم جملته وبال متصل لزومه واستثنى فيه

بعض

بعض الثاني لان ثبوته يؤدي الى ابطال النص بالاجتهاد اذ سند الاجماع قد يكون نقلا دالا على
الحكم بالاجتهاد او قياسا عن حلي اي لو لم يشترط الانقراض لزم ان اطلع على الخبر الصحيح بعد الاجماع لم
يعمل به فاجاب بمنع بطلان الثاني وذلك لان الاطلاع على الخبر ان لم يكن عادة فلا استحالة في استلزامه
لعدم العمل بالخبر ولا في ابطال النص بالقياس على ذلك التقدير اذا لحجة جاز ان يستلزم الحجة فان لم يكن فكذا
والدليل الذي ذكرتم لابطاله وهو لزوم ابطال النص بالاجتهاد لاتم لان اللازم ح ابطال النص بالقاطع
الذي هو الاجماع لا بالاجتهاد دفعا هو سنده لان عدم المستند يستلزم الخطأ لان الحكم ما
نسبه الى كل المجتهدين وان لم يكن خطأ بجعل الشارع اجماعهم دليلا عليه لكنه بالنسبة الى كل واحد
منهم خطأ لكونه خطاب الله فلا بد له من دليل واماره من جهة الشارع والا لم يكن خطأ بالمرو النزاع
في هذه المسالة ايلة الى ان العقل هل له حكم في الشرعيات ام لا لم يكن للاجماع فائدة قال الشارح
العلامة معنى قول المص لم يكن له فائدة لم يكن لاثبات كونه حجة فائدة على ما صرح به في المنتهى والا لم يحتاج
في تقرير الدليل الى تقدير ما قدر لان اجماع المجتهدين واتفاقهم عن قصد على امر يستدعي فائدة كما ان اثبات
كونه حجة يستدعي الفائدة وهي ثبوت الحكم به لم يعدم في الشرع واما منع بطلان التالي بجواز كون اجماعهم
لا لثبوت الحكم به كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع فمشترك اذ لم يكن لاثبات حجيته في هذه الصورة
ايضا فائدة وهي ثبوت الحكم به بل الجواب عن كلا الوجهين منع الملازمة بانه نصب علامة بانه كفاية بكثرة للطر
الموصلة الى المط لمستدل يتمكن عند الاستقلال كما في السمع والعقلية الواردة في علي وقتل الكفار
فبعضهم منع الجواز حمل قوله ومنعت الظاهرية الجواز على منع بعضهم مثلا لا على منع كلهم لملائم قوله وبعضهم
الوقوع اذ الظاهر ان الضمير للظاهرية ولا معنى لمنع بعضهم الوقوع بعد منع كلهم الجواز اللهم الا ان يكون على سبيل
التنزل ولا اشعار في اللفظ به وقول الشارح العلامة لم يتسمع عن الظاهرية القول بمنع وقوعه لا يوجب صرف
كلام المص عن ظاهره ورجع بعضهم الى المجوزين من غيرهم بالعيوب الخمسة الجنون قال
اكثر الشارحين مراده الخمسة في الزوج الجنون والبرص والجذام والجب والعنة في الزوجة الثلاثة الاول
والرتق والقرن ومن ذلك قال بعضهم سقط من الشرح اثنان والحق انه لا احتياج اليهما لان الغرض ان السلف
اختلفوا في خمسة من العيوب اي خمسة كانت على قولين والتفصيل ان بعضها مثبت للخيار دون بعض
احداث قول ثالث مردود كذلك كان في المثل والذي يرد ذلك ان العيوب المختلف في كونها مثبتة للخيار
ليست منحصرة في خمسة حاصلا لكل من الزوجين بل هي ستة في الزوجة الخمسة المذكورة مع البخر وسبعة في الزوج
الستة المذكورة مع الخصا على ما اختاره مالك والمص مالكي فظهر ان نظره الى ما ذكر في الشرح
وقيل لا يفسخ بشيء منها وهو مذهب ابي حنيفة لان النكاح لا يقبل الفسخ عنده لكن اذا كان الزوج عنينا او
مجبوبا رفعته الزوجة الى القاضي ليطلق لم يكن ممتنعا بالاتفاق الخيار والمجرور يتعلق به
الامتناع ثم دخل السلب عليه كما ان اجماعا في قوله لم يخالف اجماعا متعلق به يخالف ثم دخل السلب عليه
اتفق الاولون على عدم التفصيل اي احداث القول الثالث ممن بعدهم ثم رجع الجمع عليه مطلقا

فلا يجوز اما فيما سلمتم فظاهر فلذلك تركوه واما فيما لم يسلموه فلان الاولين اجمعوا على عدم التفصيل و
القول بالتفصيل يرفعه   قالوا اختلافهم دليل الحمل جحر لقوله المخالف للاخر وانى تصير الجمع قالوا
نظرا الى المخالف واشاعه وقد سبق في صدر الكتاب كلام على جواز مثل ذلك   وقد تقدم اى تقدم جواز
الاجتهاد قبل تقرر الاجماع في اخر مسئلة التابعي المجتهد وعدم جوازه بعد تقرر الاجماع في اول مسئلة انقراض
العصر غير مشروط   وقد يترقى اى يجوز ان يكون المراد بالاية المنع من اتباع ما لم يتعرضوا له اذا
كان لهم سبيل اذ هو المتبادر الى الفهم من المعابرة وهو امر اخر ليس مما اتفقوا عليه ولا مما لم يتعرضوا له
اصلا وما نحن فيه وهو ما كان لاهل العصر الاول دليل للحكم او تاويل واحدث من بعدهم دليلا او تاويلا
اخرين كذلك لان دليل الاولين وتاويلهم سبيل لهم الى الحكم ولم يتعرضوا الدليل من بعدهم ولا الثاني وتاويلهم ثم منع
لذلك واما الوقائع المتجددة فلا سبيل للاولين فيه اصلا فلا يدل الاية على امتناع ولا يلزم من امتناع ما نحن
فيه امتناعه للفرق بينهما وقوله ما نحن فيه سبيل لهم بعد من ما نحن فيه سبيل لهم بدليل قوله ولا سبيل لهم
هناك اذ الظاهر ان هناك خبر فيه ويجوز ان لا تقدر شيء ويحمل على ظاهره   ويبعد غفلة المخالف
عنه اى عن الحكم الاول ... لا يبعد غفلة المخالفين عنه اذا كانوا قليلين فان السوفسطائية انكروا العلوم
الضرورية من البديهيات والحسيات مع جلائها فالغفلة عنها لا تقول ... لا شك فان انكارهم وغفلتهم
بعيدان وان وقعا   وفي الصحيح ان عمر في صحيح البخاري ان مروان بن الحكم قال شهدت
عثمان وعليا رضي الله عنهما وعثمان ينهى عن المتعة وان يجمع بينهما وفي صحيح مسلم ان ابا نضرة قال
كان ابن عباس يامر بالمتعة وكان ابن الزبير ينهى عنها فذكرت ذلك لجابر بن عبد الله فقال على يدي دار الحديث
تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء وان
القران قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة كما امركم الله وابتوا نكاح هذه النساء فلن اوتى برجل نكح
امراة الى اجل الا رجمته بالحجارة وهذا الحديث مما تفرد به مسلم ولم يرد في واحد من الصحاح السبع ان عمر
وعثمان نهيا عن متعة النكاح بل الوارد فيها ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عنها برواية علي وغيره فظهر ان ما وقع
في المتن ان عمر نهى عن المتعة وفي شرح ان عمر نهى عنها كلاهما ثابت في الصحيح ولا سهو في شيء من الروايتين فان قيل
مراد المصنف الصحيح صحيح البخاري وبما وقع في الشرح صحيح مسلم فلم يكن الشرح مطابقا لما في المتن قيل قوله
ان عمر كان ينهى عن المتعة تاييد لما روي في المتن لا شرح له لعدم احتياجه الى الشرح لوضوحه فلم يصر كون المراد
بالصحيح غير الصحيح الذي في المتن اي متعة العمرة الى الحج الى العمرة وهو فيها علامة تقدم المؤخر وتاخر المقدم
يجوز شيء قد مر ان الجائز قد يطلق على ما استوى طرفاه عقلا اي النفس وهو ما لا يحكم العقل
به وهو الممكن بالامكان الذهني وعلى ما استوى طرفاه شرعا فلا يمكن ان يقولوا الجواز في الاصل اي يعلم لم
يستقر خلافهم بمعنى الامكان الذهني وفي الفرع بمعنى الاباحة فلا يصح قياس احدهما على الاخر
فليس قولا لاحد عرفا اذ القول انما يطلق عرفا على ما هو مذهب المجتهد صرح به او صرح من قوله في النظر
قبل استقرار الخلاف وهو زمان الباحث لم يثبت بذهب   هل يجوز ان لا يعلم اي اذا كان حكم

دلايل متعددة احدها راجح هل يجوز ان يجهل جميع المجتهدين ويسندون الحكم الى غيره
وقد يقال السبيل سبيل المؤمنين ما سلكوه للوصول الى المط وهذا من شانه ان يكون سبيلا لهم لو سلكوه
قطعا متعلق بمصدق اي صدق هذه القضية ضروري كما يصدق قطعا كل ماء مسقط وذلك لان الوصف و
ان وجب ثبوته بالفعل لكن لا يجب ان يكون ثبوته حال الحكم بل جاز ان يكون قبله وبعده ايضا
يشترط القطع في الاصول ام لا اي يشترط القطع فيما ثبت به اصل كلي ام لا يشترط والحق انه لا يشترط لان
السلف اثبتوا حجية الاجماع والقياس بالظواهر من غير نكير والاعتراض الذي جعل المص واردا على اثبات
حجية الاجماع بها من لزوم الدور وقد عرفت اندفاعه بما في الشرح فظهر ان قوله والمعترض يستظهر من
الجانبين ليس على ما ينبغي واليه الاشارة بقوله وهذا معنى قوله   انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر
الاجماع الظني ما كان سكوتيا وكان صريحا لكن كان منقولا بالاحاد وجاحد حكمه لا يكفر اجماعا والاجماع القطعي
ما كان صريحا ومنقولا بالتواتر واختلف في اكفار جاحد حكمه على ثلثة مذاهب احدها يكفر مطلقا وثانيها
لا يكفر مطلقا وكان مبنى الخلاف ان الدليل الدال على حجية الاجماع هل هو قطعي لزم لا ثالثها ان كان مما
علم بالضرورة كونه من الدين اي مما يعرفه الخواص والعوام كالعبادات الخمس وهي اركان الاسلام على ما جاء
في الصحيح والصلوات الخمس يكفر جاحده والا فعلى الخلاف بهذا صرح في المنتهى حيث قال فيه اما القطعي فكفر
به بعض وانكره بعض والظاهر نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه فانه بدليله هو مع على ان غيره
مختلف فيه وان كان قوله في المتن المختار ان نحو العبادات الخمس يكفر يشعر بان انكار غيرها هو كالعبادات
الخمس ليس يكفر بالاتفاق قال ... لا استناده والحق انه اي انكار حكم الاجماع القطعي الذي ليس نحو
العبادات الخمس لا يكفر ولهذا لم يكفر جاحد بطلان نكاح المتعة مع الاجماع على بطلانه لانه مما لا يعرفه الا
الخواص هكذا قاله محيي السنة في التهذيب نعم لو كان مع الاجماع نص دال على حكم علم المكلف مجيء الرسول
عليه الصلوة والسلام به يكفر جاحده لكونه منكرا لما علم مجيئه عليه الصلوة والسلام به لا لكونه منكرا الحكم الاجماع
في المتن ما يفهمه العلة قد مر ان الدلائل الخمسة مرجعها الى الكلام النفسي وهو النسبة القائمة بنفس
المتكلم لكن بحث الاصولي عن الثلثة الاول انما هو على العبارة الدالة على تلك النسبة اعني الكلام اللفظي من حيث
اشتمالها على امر هو جهة دلالتها على الحكم الشرعي من كونها امرا ونهيا الى غير ذلك من عوارض الالفاظ
فالامر الذي هو جهة دلالتها هو مثبتها وعن الاجماع بالعرض عبارة المجتهدين الزائدة على ما في انفسهم من النسبة
ورواية العبارة الى المجتهدين طريقتها لانها سبب وصولهم الى العبارة وللاخبار عن طريقتها بانها
تواتر واحاد سندها   فالخبر نوع مخصوص من القول اي الخبر معناه قول يحتمل الصدق و
الكذب كما سيجيء والخبر ينقسم الى اللفظي والنفسي كما ان الكلام والقول ينقسمان اليهما فان اريد بالخبر
اللفظي فالقول الذي هو جنسه هو القول اللفظي وان اريد به النفسي فجنسه القول النفسي وكون الكلام
النفسي هو المعنى القائم بنفس المتكلم المعبر بعبارات مختلفة هو مذهب الشافعي من القائلين بان الحروف
حادثة على ما عرفت والصيغة هي الهيئة الحاصلة للالفاظ باعتبار ها يصاغ الالفاظ للمعاني

المخصوصة وهي قد تكون عارضة للالفاظ المفردة وقد تكون عارضة للالفاظ المركبة لان المركبات
موضوعة للمعاني وموضوعة بالنوع   وقد يتقدم تصور حصوله عطف على قوله قد يحصل والتصور
فيكون منخرطا في سلك العلة وتوجيهه لا يستلزم حصول الاخر تصور لانه يوجد كل منهما بدون الاخر فلا يكون
شيء منهما مستلزما للاخر فلا يكون حصوله مستلزما بالتصور وانما يعرض لبيان وجود التصور بدون الحصول
مع ان الدليل تم بمجرد بيان وجود الحصول بدون التصور لان عدم لزوم شيء لاخر اذا كان كل منهما يوجد
بدون الاخر اظهر مما اذا لم يوجد احدهما فقط بدون الاخر   غير تصور النسبة التي هي مضمون الخبر
اللام في النسبة اشارة الى نسبة الوجود اليه وانما جعلها مضمون الخبر لان المراد النسبة المتلبسين لان
الاضافة والنسبة قد يطلقان على مجرد النسبة وقد يطلقان عليها مع معروضها ويسمى مضافا غير حقيقي
كون الحصول ضروريا اي العلم بالحصول   فهذا محمل صحيح يعني ان ما ذكره في جواب
الاستدلال الاول وان الضروري هو العلم بالحصول لا العلم بالحقيقة ولا يستلزم احدهما الاخر محمل صحيح لقوله
وقد يتقدم مثله وان كان ظاهر كلامه يوهم ان محله ما ذكره في المنتهى على ما قال الشارح العلامة واما قوله
وقد يتقدم مثله فقد وقع منه سهوا وسببه انه قال في بحث العلم من المنتهى استدل على كون العلم ضروريا بانه
لو كان غير ضروري لما فرق بينه وبين غيره ضرورة ورد بالمنع ولا يلزم من الفرق بين امرين ضرورة تصور
ضروري ثم قال في بحث الخبر من المنتهى الثاني المعرفة بينه وبين غيره ضروري وقد يتقدم وعند الاختصار
نقل هذا وغفل ان مثله لم يذكره في هذا المختصر عند بحث العلم واذا كان المحمل الذي ذكرناه صحيحا
دون ما ذكره يجب حمل كلامه على ما ذكرناه لقوله في المواقف ولا يظن بكلمة خرجت من فم احد
سوءا ما امكن لها محمل صحيح   فقال القاضي والمعتزلة اراد بالقاضي ابا بكر الباقلاني على
ما جرت عادة الاصحاب عليه من ارادته عند اطلاق القاضي قال الامام وهو شارح كلامه
راى القاضي ذكر الصدق والكذب على التنويع بلفظ او امثل من الاتيان بهما فان من قال الخبر ما يدخله
الصدق والكذب اوهم امكان اتصالها بخبر واحد فاذا ردد ونوع فقال ما يدخله الصدق او الكذب
فقد تحرز من ذلك والذي تقتضيه صناعة الحدود ايثار ابلغ الالفاظ وابعدها عن الايهام واقربها
الى الافهام واراد بالمعتزلة الجبائيين وابا عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم كما
صرح به في الاحكام واعلم انه لم يذكر الآمدي في هذا الموضع من الاحكام الا المعتزلة وعبر عنهم بالمذكورين
ولم يذكر الامام في البرهان الا القاضي فتوهم بعض الناظرين في الاحكام ان المراد بالقاضي هو عبد الجبار
على خلاف ما يوجد به وبما هو ظاهر العطف   فيلزم الصدق والكذب هنا المعية كالقبلية
والبعدية قد تطلق باعتبار الزمان والمكان والشرف والذات والعلية على ما عرف في موضعه
والمراد بالمعية ههنا النسبة بحسب ... لما عرفت ان الواو للجمع المطلق بل ... ولما كان التعريف المذكور
يدل صريحا على ان الخبر محل للصدق والكذب كليهما والمعرف يجب ان يكون جامعا لافراد المحدود
لزم ان يكون كل خبر محلا لهما وهو محال لان من الخبر ما لا يدخله الكذب اصلا نحو الواحد نصف الاثنين

ومنه ما لا يدخله الصدق اصلا نحو الواحد ضعف الاثنين وان جاز في بعض الاخبار ان يكون محلا لهما
باعتبار زمانين فظهر انه لا يريد بقوله فيستلزم ان لا يوجد خبر العموم فلا امتناع في ذلك قال صاحب
الكشاف هو لا ريب فيه بالبناء على الفتح وما لا ريب والفرق بين القراءتين ان الاولى توجب العموم دون
الثانية وايضا فيرد كلام الله فقد اجيب عن الاعتراض المذكور بانه ليس المراد بدخولهما في الخبر
دخولهما فيه بالفعل بل بالامكان وهو ان يكون الخبر محتملا الاجتماع مع الصدق تارة ومع الكذب
اخرى اذا قطع النظر عن خصوصية المحل وهذا لا يدفع ورود اخبار الله تعالى لانها مع قطع النظر عن
خصوصية موادها لا تحتمل الكذب لامتناع الكذب على الله تعالى واجيب عنه ايضا بان المراد احتماله
للصدق والكذب اذا قطع النظر عن خصوصية المحل والقائل ايضا ونظر الى انه حكم ما صادر عن حاكم
ما اعتبر مطابقته للخارج وح يكون التعريف جامعا ولما كان الجوابان غير مرضيين لان التعريف انما
هو للمجموع من حيث هو وهي غير منافية لتشخصات افرادها فيجب ان يكون تعريفها كذلك غير مناف
لتشخصاتها والاحتمال بالتفسير المذكور يوجب ان يكون التعريف لماهية الخبر بشرط الاشياء والمطلق
تعريفها لا بشرط شيء فالجواب الحق في هذا المقام ما قاله القاضي وان ورد المص عليه ما اورد
واجاب القاضي بان المراد دخوله لغة نقل هذا الجواب في المعتمد والاحكام عن القاضي عبد الجبار وعن
ذلك قال الشارح العلامة المشهور ان المجيب هو القاضي عبد الجبار وظاهر كلام المص يدل
على انه القاضي ابو بكر الباقلاني واعترف ان عدم استعمال الباقلاني بالجواب لا يقتضي عدم كونه
مجيبا   اللهم الا ان يقصد الزامهم اي الزام القاضي والمعتزلة فان قيل لا يلزمهم من تعريفهم
الصدق بالخبر المطابق الدور لان الصدق المعرف بالتعريف المذكور بمعنى الصادق والماخوذ في
تعريف الخبر بمعنى المصدر ولا يتوقف معرفته على معرفة الصادق قلنا بل الصدق الماخوذ في تعريفه
عندهم بمعنى الصادق ولهذا فسره الشارح دخوله لغة بانه لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وقال
ابو الحسين نقلا عن القاضي مرادنا بما دخله الصدق والكذب هو ما اذا قيل للمتكلم به صدقت او كذبت لم
يخطئ لغة وكون المتكلم صادقا او كاذبا باعتبار كون كلامه كذلك فيلزمهم الدور من تعريف الصدق بالخبر
المطابق نعم لو قالوا الصدق والكذب ضروريان او هما المطابق بعد التعقل وخلافه لم يلزمهم الدور
فان قيل قد جعل ههنا متعلق النسبة التي تضمنها الخبر النسبة الخارجية وفيما سبق في بحث العلم
الطرفين قلنا نعم وليس بينهما تدافع اذ النسبة التي تضمنها الخبر متعلق بالنسبة الخارجية و
الطرفين اعم من العلم والظن والاعتقاد وتعتبر في الاخص ما لا يعتبر في الاعم فالصادق ما يكون بحسب
مطابقا لما في الخارج والعلم ما يكون كذلك مع عدم احتمال الطرفين لغير تلك النسبة عند الذاكر وفي
نفس الامر   مر بيانه وكذلك الى من ورود الدور على التعريف الاول اما الانهم جعلوا الصدق الماخوذ

في تعريف الخبر بمعنى المصدر وعرفوه بمطابقة الخبر للواقع او حملوه بمعنى الصادق وعرفوه بالخبر
المطابق اذ لو جعلوا الاول بمعنى المصدر والثاني بمعنى الصادق لم يلزم الدور فلم يحتج الى الهرب
والجواب ان المراد ما وحاصل هذا الجواب ان الخبر على قسمين احدهما خاصة التصديق وثانيهما
خاصة التكذيب والخاصة الشاملة للقسمين هو القدر الزائد عليهما فوق بها هنا الخبر به
قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة وفي بعض النسخ اضافة بدل نسبة وكان التنوين فيهما للعوض
عن المضاف اليه لانه قال في المعتمد الاولى ان يحد الكلام بانه كلام يفيد بنفسه اضافة امر
الى امر نفيا او اثباتا   قال وانما قال بنفسه اي قال المصنف انما قال ابو الحسين بنفسه
ليخرج نحو قائم فانه يفيد نسبة احد هو الحدث الى امر هو الذات اثباتا الا ان معناه ذات ثبت له
القيام لكن لا يفيدها بنفسه بل مع موضوع وهو ما يحمل عليه قائم مثل زيد قائم وما ثبت الضمير في
نفسها وموضوعها باعتبار جماعة المذكورات من قائم وضارب وعالم وهذا الكلام ليس بمرضي
عنده ولذلك نسبه الى المصنف بقوله قال على ما هو دابه في الشرح وذلك لانه اراد بالنسبة المفادة
النسبة التي بين الذات والمشتق منه على ما يشعر به كلامه فليس بحسن لان مراد ابي الحسين بافادة
النسبة ان يعلم منه وقوع النسبة كما سيجيء والا ورد عليه جميع التركيبات المفيدة ولبس افادة قائم
للنسبة التي بينهما على هذا الوجه فهو يخرج بقوله اثباتا ولا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله بنفسه و
ان اراد بها النسبة التي بين قائم والضمير المستتر فيه او بينه وبين موضوعه اذا قيل مثلا زيد قائم
فيناقض كلامه لانه اعترف اولا انه يخرج بهذا القيد ما لا يكون افادته للنسبة الا بما عنه بنفسه اي بما
لوضع وبالذات ثم اعترض بعد هذا بانه يرد عليه نحو قم باعتبار افادته للنسبة الايقاعية و
هي نسبة الطلب الى المتكلم اي انا طالب لقيامك مع ان افادته لها ليست بالوضع وبالذات بل بالعقل و
بالعرض   فانه عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة قال ابو الحسين في المعتمد
الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة واراد بالحروف ما فوق الواحد واحترز به عن الكلام
النفسي فانه من قبيل العلم عنده وعن حرف واحد وعن الصوت المجرد وعن حروف الكتابة وبالمتميزة
عن اصوات كثيرة من البهائم لانها ليست بحروف متميزة وهذا التعريف هو الذي روي في المعتمد وعليه
اصطلاح الفقهاء حيث قالوا تبطل الصلوة بكلام الناس حرفين فصاعدا وبحرف مفهم ومنهم
من قال ومن شرط في كونه كلاما وقوع المواضعة عليه يلزمه ان لا يكون الحروف المولفة كلاما اذا لم يقع
عليها اصطلاح مع ان اهل اللغة قسموا الكلام الى المهمل والمستعمل ولا يبعد ان يقال اطلاق الكلام
على المهمل على سبيل المجاز لان الصبي اذا سمعناه يصل بين حرفين كالباء مع الباء والالف مع الالف
لا يوصف بانه متكلم حال ما يعلم ان ما يلفظ به موضوع لمعنى فالحق ان يقال الكلام هو ما انتظم من الحروف

المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها في المعاني هذا وذكر المسموعة للتاكيد فان ما في النفس لا يسمى
كلاما ردا على الاشاعرة ولا ما هو مكتوب ردا على الجبائي الدالة الحروف على المسموعة فلم يذكره في
الشرح فهو يتعلق بالمعنى   ثم ذكر عطف على ما قال اي قال المص قال ابو الحسين بنفسه
ليخرج نحو قائم ويرد عليه الاعتراضات ثم ذكرنا على ورود الاعتراضين على تعريفه وورود الاعتراض
على تعريف القاضي ان الاولى في تحديده كذا وقد عرفت ما فيه   ويعني بالخارج ما هو خارج
عن كلام النفس اعلم ان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الذهنية لا الخارجية فمدلول الكلام الصورة
العقلية للمسند والمسند اليه ونسبة احدهما الى الاخر لافادة المخاطب ويسمى مدلوله كلام النفس
فان اعتبر فيه مطابقة هذه النسبة لنسبة اخرى خارجة عن مدلوله سواء كانت قائمة بنفس المتكلم كعلمت
او حرفت بها الحطاب فهو الخبر والا فغيره فالخبر كلام يدل بالنص على حكم المخبر بوقوع نسبة
منسوبة الى نسبة خارجة عن مدلوله وهذا معنى قوله هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية نحو جاء زيد جا
على حكم المتكلم بمجيئه بمعنى انه معتقد وظان لثبوت المجيء له ومشعر بثبوت المجيء له في الخارج فالمقصد به
الى فهم النسبتين احدهما في نفس المتكلم داخلة في حقيقته والاخرى خارجة ولذلك ذهب بعضهم الى مرجع
صدقه الى مطابقته لاعتقاد المخبر وللواقع وهذا الاصطلاح اقرب الى الصواب عند بعض المحققين و
بعضهم الى ان مرجعه الى مطابقته للاعتقاد وبعضهم الى ان مرجعه الى مطابقته للواقع كما سيجيء
ويسميه المص سيبها اي غير الخبر يسميه المص بالتنبيه والانشاء والكلام عنده ينقسم الى الخبر والانشاء
لانه ان كان له خارج اعتبر مطابقته فهو الخبر والا فهو الانشاء وقال ابن سينا في الشفاء
الكلام يراد به اعلام ما في نفس المتكلم فاما ان يراد به مع ذلك امر من المخاطب ام لا وعلى الاول ان كان
ذلك الامر اعلاما في نفس المخاطب فان يريد به اعلام ما في نفس المتكلم واعلام المخاطب ليرجع بنفسه فهو
الاستفهام وان كان فعلا اخر غير الاعلام فمع الاستعلاء امر ونهي ومع الخضوع سؤال ودعاء
ومع التساوي التماس والاول هو الخبر ومنه ما قد عرض للنفس فيه انحراف الكلام به عن احتمال الصدق
والكذب انحراف التمني والترجي وغيرهما فانها من الخبر في اصل الوضع لكنها انحرفت عنه ولم يسم هذا القسم
باسم خاص فيعبر عنه باسم جنسه القريب وهو الانشاء كما في انواع الرواتج وغيرها من الانواع
التي لم يوضع لها اسماء تخصصها والى هذا اشار بقوله وبخصوص التنبيه والانشاء بالاخر منهما
وقال صاحب المفتاح الكلام ينحصر في الخبر والطلب لانه ان احتمل الصدق والكذب فهو
الخبر والا فالطلب وعد التمني والنداء من انواع الطلب عنده خمسة والحق ان التمني كالترجي كان
جملة خبرية دخل عليها ما اخرجها عن احتمال الصدق والكذب دالا على ميل النفس الى مضمونها او
على توقعها وان ياحرف يصدق به لنسبة المخاطب ويدل على المتكلم والمنادى مجهول لا ادعو وهو
خبر نقل الى الانشاء كصيغ العقود فلما حذف ادعو اقيم يا مقامه فالنداء لم يوضع للطلب
وايضا فلا يوجد فيه خاصة الاخبار فهو يفسر على ان تعريف الخبر بالكلام المحكوم فيه بنسبة

خارجه وكذا ما ذكره ابو الحسين حد حقيقي له وتعريفه باحتمال الصدق والكذب او التصديق والتكذيب
حد رسمي له لانه تعريف بخاصة من غير ورود ما غير عليه لان المفهوم انه او ما يدل على وقوع احد نهما
في الزمان الماضي وهذا هو معنى الماضي لا غير ولانه لو كان مستقبلا لم يتعرض حالا الا لدلالة ما
ابطل به كونه ماضيا على بطلانه وهو قوله لو كان ماضيا لم يقبل التعليق الى اخره واعلم ان
الذي قال انه اخبار الفاظ العقود والفسوخ يراد بها شرعا رضا النفس وقصدها وارادتها
لها لان الافعال الاختيارية مسبوقة بالقصد والارادة ولما كان الرضى امرا خفيا ومناط الاحكام يجب
ان يكون صفة ظاهرة منضبطة ناطها الشارع بالفاظ دالة عليه دلالة ظاهرة كما ناطها بالمظان
المنضبطة المشتملة على الحكم غير المنضبطة كالسفر للمشقة فمن قال انها اخبار اراد انها اخبار عما في النفس
من الرضا مثل رضيت والموجب ذلك الامر النفسي لا الصيغ الدالة عليه وح لا تم الوجوه المذكورة لابطالها
لعدم توارد النفي والاثبات على محل واحد وهو ظاهر او لم يقصد فلا يكون خبرا لان الخبر كلام حكم فيه
بنسبة قصد مطابقتها للخارج كما مر فما لا قصد فيه لا يكون خبرا وكذلك قال الغزالي كلام النفس
خبر لذاته واما العبارة فليست خبرا لذاتها بل تصير خبرا بقصد القاصد الى التعبير به عما في النفس ولهذا
اذا صدر عن نائم او مغلوب لم يكن خبرا وفيه وجوه اخر بيناها في علم المعاني منها
ما ذكره في الفوائد من ان تصديقهم اجلاء الاشعريه وهي انك لرسول الله بعد ان شهدوا به ما صادر عن
صميم القلب وطابقت قلوبهم لسانهم في ذلك ولم يكن كذلك ومنها ما ذكره في حواشي المفتاح من ان تكذيبهم
ليس في قولهم انك لرسول الله بل مطلق وكانه قيل انهم وان صدقوا في هذه الشهادة لكن صدقهم فيها الكذب
زاعمه الكاذبون فان الكذوب قد يطلق ومنها ما ذكره غيره وبيناه في شرح المفتاح
والذي يحسم النزاع الاجماع لان الاجماع على ذلك دليل قطعي على ان مرجع الصدق والكذب مطابقة الحكم للواقع
فقط وعدم مطابقته له وبطل بهذا مذهب الفريقين ويضمحل ما ذكروه في اثبات مذهبهم من الدلايل
الطبع وهذه المسئلة لفظية لان النزاع في ان المراد بلفظ الصدق والكذب ماذا ولكن
في ذلك ادنى سر لعدم غموضها ودقتها فلا يحرى الاطناب فيها اكثر نفع لكن في معرفة الصدق والكذب
نفع كثير للاصول لتوقف صحة التمسك بالاخبار وحجيتها على معرفة صدقها فللمسئلة جدوى كثيرة في الاصول
لا للاطناب فيها والعلم بكذب كل مسلم لفظ المتن كفر كل مسلم فاذا من الكفر الكذب تنبيها
على ان الكاذب في دعوى بطلانه كافر ولا واسطة بين المسلم والكافر وقيل بنفسه ليخرج اختلف
في ان افادة الخبر المتواتر العلم يجوز ان يتوقف على القرائن ام لا فمنع بعضهم لما مر ان الخبر المتواتر العلم
بصدقه ضروري بنفسه اي بنفس الخبر لا بغيره من لواحقه للعلم الضروري مضمونه نحو الواحد نصف
الاثنين او النظري مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع ولانه جاز ذلك لجاز ان يخبر اهل التو
عاقلا بوجود حكم ولا يقترن بخبرهم القراين فلا يفيد العلم وجوزه بعضهم وهو المختار واليه ذهب

النظا

النظام من المعتزلة وقالوا بحر ذلك لم تتفاوت الاخبار المتواترة في افادتها العلم لكنها تتفاوت فانه
تتفاوت في الخبر اي المتكلم اذ قد يخبر جماعة بواقع ويفيد خبرهم السامع بها خبر جماعة اخرى مثلها مساوية لهم
في العدد وما ذلك الا لوجود قرائن في الاولين تدل على صدقهم دون الاخرين كما اذا علم ان لا داعي لهم الى الكذب
في ذلك الخبر اولهم صادق عنه او كونهم محتاطين من الكذب بخلاف من عنه في الحال وبان تتفاوت في المخبر عنه
اي الواقع التي اخبروا بها اذ يفيد خبر جماعة في واقع علم السامع بها ولا يفيده خبرهم عليه في واقع الاخطاء
الواقع الاولى بكونهم ملتبسين بها مباشرين لها كما اذا اخبروا بالملك باحواله الباطنة التي هم مختصون
بالعلم بها دون الباطنة كما اذا اخبروا بما شاركهم في العلم به غيرهم وبان تتفاوت في المخبر بلفظ اسم
المفعول اي السامع اذ قد يفيد خبر جماعة في شيء علم سامع به ولا يفيد علم سامع اخر به لفطنة السامع الاول
وبعونه دون الثاني فعلى هذا لا يكون مرادا لحاد بعينه نفي الواسطة مطلقا بل نفي الواسطة التي هي غير القرينة
الراجع الى احوال المخبر والمخبر عنه والمخبر وكذا ما قيل في تقسيم الخبر الذي يعلم صدقه ضرورة الى ما صدقه
ضروري بنفسه او بغيره وتلك الواسطة اما قرينة راجعة الى احوال غير الثلاثة المذكورة كما اذا اخبر جماعة
بموت مريض مع سماع الصراخ من داره وحضور الجنازة ببابه فان خبرهم يفيد العلم بواسطة هذه
القرينة وهي غير راجعة الى احوالهم لجواز ان سبب الصراخ في داره وحضور الجنازة لموت من مات
في داره فجأة والى ما ذكرنا اشار المص بقوله وقيل بنفسه ليخرج ما علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة
على ما ينفك عنه وغيرها وقال ابو الحسين في المعتمد ولعل ابا اسحق يعني النظام عنى بالقرائن في
الاخبار المتواترة ما لا ينفك عنها الاخبار المتواترة كالقرائن الراجعة الى الاحوال الثلثة المذكورة
ومن هذا يظهر ان عطف المخبر والمخبر عنه والمخبر على الخبر في قوله من احوال في الخبر والمخبر الى اخره عطف
للمفصل على المجمل كما يعطف البدل على المبدل ولذلك لم يتعرض الا لاحوال المخبر والمخبر عنه والمخبر في بيان
عدد التواتر عند ذكر اختلاف الخبر بالقرائن لم يتعرض في التعريف غير زائدة على المحتاج اليها في ذلك
عادة وكذا في الفصل الذي بعده حيث قال وهذا صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقع والمخبر من كل وجه
لما علمت من تفاوت افادة العلم بتفاوتها وقال الغزالي الى انه قسم ثالث اي ليس نظريا لانا
مضطرون اليه والنظري ما يكون مقدورا للمخلوق وليس ضروريا لانه يحتاج الى توسط المقدمتين
وهو ان المتواتر خبر جماعة يمتنع تواطؤهم وكل خبر كذلك فهو صادق وحاصله كما صرح به في المستصفى
انه ان اريد بالضروري الاول فهو قسم ثالث وان اريد به ما هو اعم من الاول وهو ما يكون النفس
مضطرا اليه لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا فهو ضروري ولو ادعى ذلك خلاف لم نعد بها ومكا
اي لم يكن دعوى خلافه انكار لما يقتضيه صريح العقل وبهذا يندفع ما قيل بطلان التالي في قوله لو كان
نظريا لساغ الخلاف فيه عقلا ممنوع لجواز كونه نظريا لا يعرض فيه الغلط لكونه من العلوم المتسقة
المستظهرة فان انكار مثل هذا النظري لا يعد مكابرة منع احتاج الى سبق العلم بذلك اي
لا يحتاج الى توسط المقدمتين اصلا بل هو اولي وامكان ترتيب المقدمتين فيه لا يوجب الاحتياج

اليه وان سلم الاحتياج اليه لكن لا نم احتياجه الى سبق العلم بشرب المقدمتين ليكون نظريا بل يجوز حصولهما معها   والا لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية   هذا بناء
على ما ذهب اليه القاضي من ان كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص اخر كما
سيجيء والمختار جواز ان يختلف افادته العلم باختلاف المخبر والواقعة والمخبر ويختلف الواقعة ايضا لان
التجانس والتفاوت بين الناس مظنة التواطؤ في الشهادة فلذلك لا يحصل العلم بقول الاربعة فيها و
والروايات ليست كذلك فيجوز ان يحصل العلم بقولهم فيها فلا يلزم الملازمة حينئذ والى هذا اشار بقوله و
يفرق الى اخره وهو عطف على قوله ويرد عليه وهو بعض اجال الدليل القاضي وبيانه لو صح ما ذكرتم لما
ان خبر الاربعة لا يفيد العلم جزما لركة القول بانه لا يفيد خبر الخمسة ايضا العلم جزما لعين الدليل المذكور
اذ لو افاد خبرهم العلم لافاد شهادتهم في الزنا ايضا العلم ولو افاد شهادتهم العلم لم يحتج الى تزكيتهم
لكنه يحتاج الى تزكيتهم وقد تردد في الخمسة وهذا النقض انما يرد عليه لو كان قائلا بان قول الخمسة
في الشهادة يحتاج الى التزكية مطلقا كما ان قول الاربعة فيها يحتاج الى التزكية مطلقا اما لو قال قول الاربعة
في الشهادة للزنا يحتاج الى التزكية مطلقا وقول الخمسة في الشهادة فلا يحتاج الى التزكية لافادته العلم
وقد يحتاج اليها لعدم افادته العلم فلذلك تردد في الخمسة فلا يلزمه النقض واذا احتاج الى التزكية
فانما يحتاج اليها ليعلم عدالة الاربعة الذين هم اقل شهود الزنا عددا من غير احتياج الى تعديل الخامس
اربعون عددا لجمعة لم يتعرض لدليل هذا القول لان دليله دليل القول السابق عليه وهو
ليفيد خبرهم العلم باسلامهم وقد نزل قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين
واعلم ان الواقعة الواحدة ظاهر كلام المص يدل على ان المتواتر المعنى هو القدر المشترك الذي يدل عليه كل
من الاحاد بالتضمن او الالتزام وح لا يصح المثال لان كل واحد من الاخبار في وقائع حاتم من انه اعطى فرسا
وابلا وعينا وثوبا لا يدل على جوده لان الجود من الاخلاق فلكه نفسانية يقتضي صدور الفعل من صنوع
بسهولة لا لعوض او لاثر الصادر منها ومن البين انه لا يتضمنه شيء من اخبار وقائعه احادا بل انما يقتضي كل
واحد منها اعطاه وكذا لا يستلزم شيء من وقائع علي عليه السلم شجاعته لانها ايضا من الاخلاق فلا يقتضي
الاقدام على الامور الشاقة والصبر فيها شجاعة حتى يكون فلكه بل كل واحد من اخبار وقائعه انما يقتضي محاربة
لا شجاعة فيه على ما هو الحق في المقام وهو المراد بالقدر المشترك الذي هو متواتر ما يلزم مجموع اخبار
الاحاد من حيث هو مجموع واذا اختلف الاخبار في الاعطاء والمحاربة يحصل من المجموع العلم بكون
المعطي جوادا والمحارب شجاعا الا يكون واحد من الاخبار صادقا قطعا بل العادة وح يسمى جميع ما
هو متواتر المعنى   لو كان عاديا لاطرد فان قيل الملازمة ممنوع لجواز التخلف في العاديات
قلنا انما يجوز خرق العادة معجزة للنبي او كرامة للولي والكلام في غير ذلك   المخالفون
ايضا فرقتان قد عرفت ان في المذهب المختار مقامين احدهما انه مع القرينة يفيد العلم وثانيهما
بلا قرينة لا يفيد العلم فالمخالفون له اما ان يكون مخالفتهم في المقام الاول فيقولون انه مع القرينة لا يفيد

العلم وهو قول الاكثرين واما ان يكون مخالفتهم في المقام الثاني فيقولون انه بلا قرينة يفيد العلم اما مطردا
وهو قول احمد او غير مطرد وهو قول قوم فالمخالفون وان كانوا ثلث فرق الا ان مخالفتهم انما هي في مقامين
فلذلك قال المخالفون ايضا فرقتان اشارة الى ان لهم مقامين كما ان القائلين بالمذهب المختار ايضا لهم
مقامان   امتنع ان يحصل مثله في نقيضها اي لو حصل خبر محفوف بقرائن يفيد معها العلم
بالنقيض لا تعالت الامتناع ممنوع اذ يجوز ان يخبر ملك بموت ولده مع القرائن المذكورة وهو خروجه
مع الكابر حملته والمخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت ولده مع الصراخ وحضور جنازته ثم
يخبر بانه حي وكان مسكونا مع القرائن من اظهار السرور والبشارة وغيرها الا انا نقول شرط افادة
الخبر المحفوف بالقرائن العلم عدم المعارض وعند ظهور المعارض انما يفيد احدهما العلم بالترجيح
احدهما انه انما المسع للاجماع حاصله ان العمل بخبر الواحد ليس لاتباعه الظن المنهي عنه بل للاجماع
على وجوب العمل بالظواهر على ما مر في اول الكتاب من ان المجتهد يجب العمل بظنه اجماعا
لنا انا بحدائق نعلم بالضرورة ان ما اشترك خلق كثير في العلم به وهو من الدواعي على نقله يستفيض ولو تفرد
به واحد كان كاذبا والشيعة منعوا ذلك مستندين الى ان مجرد وجود الداعي لا يوجب الاستفاضة بل يجب
ارتفاع المانع ايضا وربما كان للعالمين به مانع حامل على الكتمان والحوامل كثيرة منها ما نقل المص
عنهم ومنها ما لم ينقل وهو الحرص والتهالك في الملك والنعمة وزعموا بناء على ذلك وجود نص جلي على
امامة علي عليه السلم وعدم تواتره مع كثرة سامعيه وتوفر الدواعي على نقله وربما قالوا تواتره وعدم
افادته العلم لمن اعتقد خلاف مضمونه   كافراد الاقامة وتثنيتها لم يذكر ما نقل في المتن عن
الشيعة مثالا لاجل هذه الاشياء لان غرضهم من ذلك الزام مخالفتهم في بعض ما ذهبوا اليه مما هو خلاف
جواز الكون الخبر عندنا احادا مع كثرة مشاهديه وتوفر الدواعي على نقله والمختار عند الشيعة في الاقامة
التثنية وفي الجمع وفي التسمية قراءتها فلذلك اعرضوا عن ذكرها مثالا لانها الزام   الفاسي
قال الاستاد رحمه الله هو بالفاء والسين المهملة وكانه معرب كاسان بالسين المهملة وهي بلدة
من بلاد فرغانة   بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد لا يقال استدلالهم بخبر الواحد
لا يستلزم وجوب العمل به اذ يكفي فيه الجواز لانا نقول محل النزاع في هذه المسألة ان خبر الواحد
هل هو دليل نصبه الشارع للاستدلال به على الاحكام الشرعية كالكتاب والسنة المتواترة و
الاجماع والقياس ام لا فمن قال نعم فمذهبه وجوب العمل به كما في سائر الادلة ومن قال
لا فمذهبه عدم جواز العمل به واذا ثبت ان الصحابة والتابعين عملوا به واستدلوا به على الاحكام
علم انه دليل شرعي فيجب العمل به   على ابو بكر عن قبيصة بن ذويب قال جاءت
الجدة الى ابي بكر رضه تسأله ميراثها فقال لها ما لك في كتاب الله شيء وما لك في سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم فارجعي حتى اسأل الناس فسأل فقال المغيرة ابن شعبة حضرت رسول الله
صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس فقال ابو بكر هل معك غيرك فقال محمد بن مسلمة مثل ما قال

المغيره فانفذه لها ابو بكر ثم جاءت الجدة الاخرى الى عمر تساله ميراثها فقال هو ذلك السدس فان اجتمعتما فهو بينكما وايتكما خلت به فهو لها اخرجه السجستاني والنسائي والترمذي وابن ماجه والقزويني والدارمي وعن بجاله قال كنت كاتبا لجزء بن معوية عم الاحنف بن قيس فاتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها من مجوس هجر اخرجه البخاري والنسائي والدارمي والترمذي وعن حمل بن مالك قال كنت بين جاريتين فضربت احديهما الاخرى بعمود فسطاط فالقت جنينا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين غرة عبدا او امة وجعله على عاقلة المراه ورواه ابو هريره ايضا والحديث مخرج في الصحاح السبع وعن الضحاك بن سفيان ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب اليه ان ورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها اخرجه الترمذي والدارمي وعن ابي بكر محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل اليمن فكان في كتابه وفي كل اصبع من اصابع اليد والرجل عشر من الابل اخرجه النسائي والدارمي وعن زينب بنت كعب ان الفريعة بنت مالك بن سنان وهي اخت ابي سعيد الخدري رضي الله عنه اخبرتها انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تساله ان ترجع الى اهلها في بني خدرة فان زوجها خرج في طلب اعبد له ابقوا فقتلوه قالت فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي لم يتركني في منزل يملكه ولا نفقة فقالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد دعاني فقال امكثي حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت اربعة اشهر وعشرا اخرجه السجستاني والنسائي والترمذي والقزويني والدارمي وكان ابن عباس رضي الله عنهما لا يرى حرمة الربا الا في النسيه فروى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيب فقال اكل تمر خيبر هكذا فقال لا والله يا رسول الله انا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاث فقال لا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا فرجع ابن عباس عن مذهبه والحديث اخرجه البخاري والنسائي والدارمي وما رواه ابو بكر مشهور وانكر عمر خبر ابي موسى عن ابي سعيد الخدري قال اتانا ابو موسى قال ان عمر ارسل الي ان اتيه فاتيت بابه فسلمت ثلاثا فلم يردوا علي فرجعت وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استاذن احدكم ثلاثا فلم يوذن له فليرجع فقال عمر اقم عليه البينه قال ابو سعيد فقمت معه فذهبت الى عمر فشهدت اخرجه البخاري ومسلم والترمذي والقزويني والدارمي وانكر خبر فاطمه وهو ما روى ابو سلمه عن فاطمه بنت قيس ان ابا عمرو بن حفص طلقها البته وهو غائب فارسل اليها وكيله الشعير فسخطته فقال والله ما لك علينا من شيء فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال ليس لك نفقة فامرها ان تعتد في بيت ام شريك ثم قال تلك امراة يغشاها اصحابي اعتدي عند ابن ام مكتوم فانه رجل اعمى تضعين ثيابك فانكر ذلك عليها حتى قالت عائشة رضي الله عنها ما لفاطمة الا تتقي الله يعني في قولها لا سكنى ولا نفقة ثم قالت ان فاطمه كانت في مكان وحش فخيف على ناحيتها فلذلك رخص لها النبي صلى الله عليه وسلم في النقلة والحديث اخرجه مسلم والسجستاني والنسائي والترمذي

والقزويني والدارمي وانكرت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر يروى ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه وفي روايه ببعض بكاء اهله عليه وفي روايه ببكاء الحي وفي روايه يعذب في قبره بما نيح عليه وفي روايه من يبك عليه يعذب قال النووي هذه الروايات من روايه عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وانكرت عائشة ونسبتهما الى النسيان والاشتباه عليهما وانكرت ان يكون ذلك من قول النبي صلى الله عليه وسلم واحتجت بقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى قالت وانما قال النبي صلى الله عليه وسلم في يهوديه انها تعذب وهم يبكون عليها يعني تعذب بكفرها في حال بكاء اهلها لا بسبب البكاء كان بعمل الاحاد فان قيل النزاع في وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد وليس فيما ذكرتم دليل على هذا قلنا اكثر الصحابه والعرب كانوا مجتهدين عارفين بالقواعد التي بها تستنبط الاحكام من الادلة فيتم ما ذكرنا قد استدل من قبلنا بظواهر لا تفيد الا الظن ولا تكفي في المسائل العلمية قد مر ان المجمع الا على وجوب العمل بالظن وهو دليل قطعي وقد مر ايضا في بيان حجية الاجماع ما يرشدك الى الاصل الكلي يجوز ان يثبت بالدليل الظاهر فالمراد انه لا يفيد الا الظن صفيها لامتناع الترجي عليه بعينه فعلنا انه لعرضها فيخرج الخبر بها عن احتمال الصدق والكذب وهو على الله محال فيحمل على الطلب الجازم وهو الوجوب لان الترجي هو التوقع على سبيل الجزم والمنع من النقص لان المراد الفتوى في الفروع بدليل قوله ليتفقهوا ولينذروا ولو كان المراد الروايه لكان المناسب ان يقال ليسمعوا وليخبروا لان المراد بما انزل الله القران وهو متواتر وكلامنا في الاحاد سلمنا ان المراد به مطلق الخبر لكن لا دليل فيه على وجوب العمل بخبر الواحد بل هو تعاد لمن يكتم الخبر ويجوز ان يكون المراد ان يظهره كل واحد ليصير متواترا ويجب العمل به اقصرت الصلوه قال النووي يروى بضم القاف وضم الصاد والاولى اصح واما قوله شيء من ذلك لم يكن ففي روايه انه قال عليه الصلوة والسلام كل ذلك لم يكن وهو المشهور وفي روايات البخاري وسنن ابي داود لم اقصر ولم انس وكانه انما قاله بهذه العبارة بعلا بالمعنى لان للاصحاب في قوله كل ذلك لم يكن ما ويلين على ما حكاه النووي احدهما لم يكن المجموع ولا ينفي وجود احدهما لان الكل اذا اضيف الى المعرفه يراد به المجموع وهذا يعتبر بسواله وبانهما لم يكن ذا الا ذاك في ظني وبعضده الروايه الثانيه وما روي ان ذا اليدين قال في جوابه بل بعض ذلك كان فقوله شيء من ذلك لم يكن سالبه جزئيه وهي اعم من السالبه الكليه يحتمل كلا التاويلين والتوقف في مثله وعدم العمل به واجبا اتفاقا لانه لم يعد خلاف التشيع اذ قد مر انه اذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء هو من الدواعي على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة سلمناه لكن يمنع الملازمه ان قيل كان الانسب تقديم منع الملازمه على منع بطلان اللازم قلنا هذا بالنظر الى التقدم الوجودي اما بالنظر الى التقدم الوضعي فليس كذلك لو ابتدي من المقدمه الاخيره كان بمعنى المتقدمه كما لو ابتدي من اخر الصف في المسجد وقد مر مثل ذلك كالعرايا

هو سع ما في ما هي رؤس الاشجار من الرطب والعنب مثلهما تمرا و زبيبا على تقدير جفافهما وحرمه بعض احبار الحديث بوجوب الشهادة ثم سمي تركه لان شهادته تقابل شهادة اسين

الكافر فاسق في العرف المتقدم لان الفسق فيه هو الخروج عن طاعة الله تعالى والكافر خارج عن طاعته

في ذلك الذي هذا بيان الفارق اي ان كان الفاسق فسق الاركان المعصية في تحلي

لم يصح قياس الكافر عليه لان الحكمة في عدم قبول قول الفاسق جرائته في الدين وربما كان الكافر متدينا

في دينه اي عن ترك لما هو معصية في دينه واما عدم ايمانه فيكون بتشبيه طرات له وان كان فسق لا

ريكانه الكذب فكذا لم يصح قياس الكافر عليه لان الحكمة في عدم قبول قول الفاسق عدم حصول الظن

بصدقه وربما كان الكافر عن ترك الكذب فيحصل الظن بصدقه فعلى هذا يكون ذلك في قوله لمن نسي ذلك

اشارة الى تحريم الكذب وعلى الاول الى الدين فيكفر به عموم الضمير للابداع الذي يتضمنه المستدح كان في

قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى لنفسنا نواجب اي بما يجب متابعته على الوجه الذي ظنه

المجتهد باجتهاده قدم مثل ذلك في اول الكتاب وهي محافظة اعتبر في العدالة قيودا منها

ان يكون المحافظ على امور هي منسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم ويدل على اشتراط الاسلام بالا

لتزام وانما افرده بالذكر فيما قيل لان دلالة الالتزام قلما يعتبر في التعريفات حتى قيل انها مهجورة في

العلوم وانما لم يقل محافظة الدين اشعارا بان اتفاق المجتهد ما اخطاء في تحليله او تركه لما اخطاء

في عدم وجوبه لا يقدح في عدالته وكذا مقلده ومنها ملازمة التقوى فقيل هو الاحتراز عن الكبائر

لان الصغائر يكفره عند الاجتناب عنها لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم لا

الاحتراز عما ندم به شرعا والا كان التقي والمعصوم مترادفين وليس كذلك بالاجماع بل المعصوم اخص من

المتقي والمراد بها ههنا الاحتراز عن الكبائر وعن الصغائر الخسة واما الاصرار على الصغيرة فهو داخل

في الكبيرة ومنها ملازمة المروة وهي ترك ما لا يليق بصاحبه من المباحات كاللعب بالحمام والحرف

الدنية ممن لا يليق به وخرج بهذين القيدين صاحب الكبيرة ومرتكب الصغائر الخسة ومرتكب المباحات

التي تدل على خسة النفس ودناءة الهمة مما لا يليق به وعبر عن المجموع في الشرح بالفاسق تغليبا لان الفاسق

كما مر في العرف المتقدم للخارج عن طاعة الله وفي العرف المتأخر للمسلم صاحب الكبيرة ومنها عدم البدع

والمراد بها اعتقاد ليس على وفق السنة والجماعة على ما اشير اليه في الحديث تفسيرا للفرقة الناجية

يخرج بهذا القيد المبتدع وانما افرده بالذكر مما قبل ليتصل به قد فان قيل اليس قد قال

الشافعي رحمه الله قبل شهادة اهل الاهواء والبدع الا الخطابية فانهم يرون شهادة الزور لموافقهم

فيلزم قبول روايتهم ايضا قلنا قبول شهادتهم للضرورة صيانة لحقوق الادميين كما مر في قبول ابي

حنيفة رحمه الله شهادة بعض الكفار على بعض ولا ضرورة ههنا ثم لما كان العدالة حقيقتها ملكة تحمل على

ملازمة التقوى والمروة وليس معها بدعة والملكة كيفية نفسانية راسخة والبدعة ايضا من الكيفيات

النفسانية وليستا ظاهرتين ومناط الاحكام يجب ان يكون وصفا ظاهرا منضبطا اعتبر في تحقق

جم

العدالة امور ظاهرة هي مظنة تحققها وهي اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر والاجتناب عن

الصغائر والمباحات الدالتين على خسة النفس ودناءة الهمة وقوله اذ هؤلاء لا تقبل روايتهم تعليل لا

انما اخرج هؤلاء عن حد العدالة لانه لا تقبل روايتهم والمقصود من اشتراط العدالة قبول رواية صاحبها

والالحاد في الحرم لما كان حرم مكة شرفها الله العبادة فيه افضل من العبادة في غيره حتى عد

صلوة فيه بالف في غيره ولم يكره الصلوة فيه في الاوقات المكروهة كان الظلم فيه اكبر من الظلم في غيره

قال تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم والعدد لم يذكره المص ههنا

لما سيجئ ان العدد ليس بشرط خلافا للجبائي في خبر الواحد العدل مقبول دون شهادته الا في هلال رمضان

على خلاف فيه فمستور اتباع الظن فيراي فيما عدا المعلوم عدالته والمراد بالمعلوم عدالته متيقن

العدالة ومظنونها ظاهرا قوما اكثر ما يطلق عليه العلم لعدم الخلاف في انه اذا عدل الراوي اثنان يجب

قبول روايته مع ان تعديل الاثنين لا يفيد سوى عدالته فان قيل مجهول الحال مظنون العدالة لان ظهور

اسلامه يقتضي ذلك والاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فيجب قبول روايته قلنا لا ان كون

الراوي مسلما مظنة لعدالته مطلقا وان لم يحصر غير مسلم لانه ان كان صحابيا فالاكثر على عدالته و

قبل الى زمان قتل عثمان رضي وقيل الى زمان ظهور الفتن كما سيجئ وكذا ان كان تابعيا او تبع تابعي

واما اذا كان ممن بعدهما فلا يظن بمجرد الاسلام كونه عدلا لقوله عليه الصلوة والسلام خير القرون

قرني ثم من يلونهم ثم يفشو الكذب بل المظنون عدم عدالته واكثر شروح الشافعي وابي حنيفة

رحمهم الله ليسوا من الصحابي ولا من التابعين ولا من تبعهم فلا يحصل الظن بعدالتهم ما لم يختبر حالهم

فاقا لا يتبع بظهور عدمهما ما لم يتحقق لا نقال ايما لا انهم من ظهور عدمهما سوى ظنهم في تحقق

ظهوره تحقق ظن عدمه لانا نقول بل المفهوم من ظهور العدم ههنا ظهوره جازما ومن ظنه

ظهوره عقلا لانه من الكيفيات النفسانية بخلاف الظهور فانه يراد به رجحان الدلالة فربما كان شي

ظاهر العدم جازما العدم امارات وجوده ومظنون الوجود للاستصحاب كما في الصبي والكافر وغيرهما

ومهما قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا

انما يدل على كون الفسق شرطا لغويا وهو ما دخل عليه اداة الشرط فلا يلزم من انتفائه انتفاء

المشروط وهو التثبت كما في قول القائل ان دخلت الدار فانت طالق وان قلنا بكون الشرط

من المخصصات لانا نقول سيجئ ان الشرط اللغوي يستعمل غالبا في سبب لمسبب سواء

سبب فيلزم من انتفائه انتفاء المسبب المساوي له لان العدالة طارية وذلك لان

مقتضى العدالة التزام تكاليف الشرع وهو ليس صفة جبلية في الانسان ومقتضى الفسق الشهوة

والعصبية وهما غريزتان في الانسان والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يدل دليل

على خلافه فالمراد بالاصل ههنا الراجح لا المستصحب هذا معنى كون العدالة طارية والفسق غير طارئ

لان المكلف فاسق وان لم يفسق بعد ان الصبي اذا بلغ كان عدلا حتى يصدر عنه معصية

ولانه اكتفوا في الفسق اكثر في الاصل من العداله وهذا في زمان تبع تبع التابعين ومن بعدهم لا في زمان
الصحابه والتابعين وتبعهم على ما يدل عليه الحديث الصحيح كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي
اثنان وكما في شهاده رويه هلال رمضان فانه يكفي شهاده واحد بالحديث الصحيح ولا يكفي في تعديله
واحد وقيل انما جاز بعض الاصل في شهاده رمضان احتياطا لايجاب العبادات وهذا مناقض
لما مر لما مر في فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ثم ان الحق ان الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كما في الصلوه
المنسيه او كان ثبوته هو الاصل كصوم ثلثين من رمضان واما ما احتمل التحريم كالصوم عند الشك في هلال
رمضان فلا احتياط فيه واجيب هذان جوابان لما استدل به القاضي ومنها اشاره الى
ما دفع الجواب الاول وهو قوله فهما اطلق في محل الخلاف كان مدلسا لا اتفاق الجواب الثاني فيه
نظر لانه اذا لم يعرف الخلاف لم يكن له بصيره بحال الجرح لان من تمام البصيره معرفه اسبابه مع الخلاف
لانا نقول العدل يجب ان يكون له بصيره بالجرح وذلك باعتقاد كون السبب جارحا اما بالاجتهاد
او بالتقليد واما عدم معرفه الاتفاق والاختلاف في كونه جارحا فلا ينافي بصيرته وان حصل به تمام
البصيره والقاضي لم يذكر في دليله الا البصيره المطلقه لادى الى التقليد فان قيل الاكتفاء
بالاطلاق في التعديل ايضا يودي الى التقليد لان علم اسباب الجرح سبب العداله فالاختلاف في اسباب
الجرح موجب للاختلاف في سبب العداله قلنا اطلاق الجارح يقتضي علمه بارتكاب المجروح ما هو
فسق في الجمله واسباب الجرح مختلف فيها فالعمل بقوله من غير ذكره سبب الجرح تقليد له في معتقده و
اطلاق المعدل يقتضي علمه بما هو فسق في الجمله اي لا يعلم الفسق اصلا غير مقيد بمذهب فح لا يكون
اختلاف في المعدل فالعمل بقوله لا يكون تقليدا بل عملا بالاجماع فقد عرفت الماخذ اي قد
عرفت في جواب المذهب الثاني ان ماخذ مذهب من يقول يكفي الاطلاق الظن لان قول العدل
يوجب الظن وليس ماخذه الشك فلا يثبت الملازمه التي ذكرها الامام لابطال عدم الاكتفاء با
لاطلاق من غير العالم وقوله والمسئله اجتهاديه رد لقوله بخلاف العالم اي اطلاق العالم لا يكفي لان
كون الشي سببا للجرح من المسائل الاجتهاديه للاختلاف في اسبابه فلو كان لاطلاق العالم كافيا
لزم تقليد المجتهد لغيره لما مر ان المقصود من الروايه هو الاجتهاد وكلامنا في المجتهد وقيل
بل التعديل مقدم الواقع في بعض المتن وقيل الترجيح ولم يذكره الآمدي ولا الامام وغيرهما تقديم
التعديل على الجرح مطلقا عند تعارضهما فالمراد بقوله بل التعديل مقدم تقديمه في الجمله وهو اذا
رجح على الجرح ويفهم منه انه اذا رجح الجرح يكون هو المقدم فيكون موافقا للمتن اما
اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني يفهم منه اذا عين الجارح السبب ولم ينفه المعدل
او نفاه لكن لا بطريق يقيني يكون الجرح مقدما جمعا للجرح والتعديل وقوله هذا اذا اطلقا لا ينافيه
لعدم اقتضائه الحصر ولا الحد على المسائل الاجتهاديه عباره المتن المتن يتناولهما
قوله وليس من الجرح ترك العمل في شهاده ولا روايه لجواز معارض ولا الحد في شهاده الزنا لعدم

الضاب ولا بمسايل الاجتهاديه ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس فيها نوع تعقيد ولذلك اضطرب
الشارحون في حله وامر بما قيل فيها ما ادعي اليه في الشرح وهو ان يكون الحد معطوفا على ترك العمل وقوله
بمسايل الاجتهاد معطوفا على قوله في شهاده الزنا المفهوم منه اي ليس من الجرح الحد في المسائل الاجتهاديه
كشرب النبيذ وانما قيد بقوله اذا كان مذهبه لانه اذا شربه من لا يحل على مذهبه كان حده جرحا ويكون
قوله ونحوها معطوفا على ترك والضمير للمذكورات قبل اي ليس من الجرح نحو المذكورات من عدا الخلاف فيما امرا
عظيما ككون التسميه من اوايل السور ام لا ومن عد القول به بدعه لا بعد كفرا ككون القران حادثا وغيره من
مسايل الاصول مما تقدم ذكره في الاجماع من ان قول صاحبه هل يعتبر في الاجماع ام لا ويكون قوله بالتدليس
معطوفا على تقدم لقربه منه وهو ايضا تفصيل لما يدل عليه النحو من المماثله الجمله اي ليس من الجرح نحو المذكورات
لا مما تقدم ولا مما كان بسبب تدليس الراوي ولم يتقدم ذكره وذلك كما ان الحديث تدليس الراوي وتبيم
على ذلك العطف بان فسر نحوها مثالها وجعل مبتداه وارد فيه بما هو بيان للنحو ذكرا لخبر وهو قوله ليس
بجرح بعدها ولو كان قوله والتدليس ليس مثلها براسها ولم يكن بيانا للامثال لكان المناسب ان يذكر جزا
مثالها على حده وجبر التدليس على حده كما فعل في المسايل السابقه والتدليس من دلس البايع اذا اخفى على
المشتري عيب المبيع كقول من يحول الزهري قال الزهري اي من عاصره لكن لم يسمع منه اذا قال
قال الزهري كان مدلسا الا انه توهم سماعه منه والجمهور على ان هذا كثير في الصحيح لا يكون سببا
للجرح نعم لو قال سمعته وحدثنا ونحوه صار مجروحا لكونه كذا قال النواوي التدليس نوعان
احدهما ان يروي عمن عاصره ما لم يسمع منه موهما سماعه وثانيهما ان يسمي احد شيوخه باسم لا يعرف به
كراهه ان يعرض لعرض فيه ويلبس نحو مالك جيحان في الحديث عن ابي هريره رضي الله عنه قال
عليه الصلوه والسلم سيحان وجيحان والفرات والنيل كل من انهار الجنه فنقل جيحان نهر بالشام و
قال النواوي في شرح صحيح مسلم هذا غلط بل هو نهر المصيصه من بلاد الارمن وتعضده قولها
روي انه كان الرشيد بالف العباس بن الاحنف فلما خرج الى خراسان باسمه وطال مقامه بها ثم
خرج الى ارمينيه وهو العباس فاشتاق الى بغداد فعارض الرشيد في طريقه فانشده قالوا خراسان
اقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جارت خراسانا ما اقدر الله ان يدني على شحط سكان دجله من سكان جيحانا
فقال الرشيد قد اشتقت يا عباس واذن له بالعود وامر له بثلثين الف درهم وقال القاضي
عياض هو نهر بلخ وروى صاحب الكشاف سيحون وجيحون بدل سيحان وجيحان وقال جيحون نهر
بلخ وعبارة الشرح تدل على ان المصل اراد بجيحان نهر بلخ لان لا يهام ان يذكر لفظ له معنيان مشهور
ويعتقد ويراد به البعيد واذا اطلق وراء النهر يسبق منه الى الفهم نهر بلخ حتى ان ما وراء النهر صار
لغلبه علما للبلاد الواقعه وراءه ومنها ترمذ التي روى بها الفربري صحيح محمد بن اسمعيل البخاري عن
المولف واعتز منه الاساتذه في البلاد فاذا قال الراوي حدثنا بما وراء النهر كان واضحا في اراده
ما وراء نهر بلخ فلو اراد بالنهر غير نهر بلخ كان مرادا لما سوته وغير واضح فكان ايهاما

وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفسق الى الصحابة كانوا كغيرهم فيهم عدل وغيره فيحتاج
الى تعديلهم الى ان ظهر الفسق منهم وبعد لا يقبل روايته اصلا وهذا قول واصل بن عطاء على ما نقل عنه
الآمدي في الاحكام ومحمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل قال احد الفريقين من عثمن وقاتليه ومن علي ومقاتليه فاسق لا بعينه والفاسق عنده ليس مؤمنا ولا كافرا فلا تقبل شهادتهم ولا روايتهم كما لا تقبل
شهادة المتلاعنين وروايتهم للجهل بعدالتهم وانما قال اعني بين علي ومعاوية وان كان من مذهب
هذا القائل انه لا تقبل رواية الداخلين في فتنة عثمن ايضا تنبيها على ان الفتن بينهما كانت بسبب قتل عثمن
لا لان المشهور من السلف ان اول من بغى في الاسلام معاوية قاتلوا علي عليه السلم اذ كتب السير والتواريخ مصرحة بان
اول من بغى في الاسلام من قاتلهم ابو بكر على منع الزكوة وقال اكثر الشارحين معنى قوله وقيل الى حين
الفتن ان الصحابة عدول الى حين ظهور الفتن وهذا مذهب مجهول او حمل عبارة المص عليه صرف لها
عن ظاهرها اذ الظاهر ان متعلقها هو قوله وهو المشابه المستفاد من قوله وهم كغيرهم
الا قرن فالاقرب الى التابعين وتبع التابعين وهذا اشارة الى ما روى في الصحاح عن عمران بن حصين انه
قال عليه الصلوة والسلم خير امتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم ان بعدهم قوما يشهدون و
لا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن مدّ احدهم اي صاعهم و
في رواية المصابيح لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مدّ احدهم ولا نصيفه والمراد
المبالغة في الاولى وهو من رأى الرسول عليه الصلوة والسلم بنصب الرسول فالضمير البارز في قوله
من رآه للموصول والمستكن لمن وقيل بالعكس ليتناول الصحابي الاعمى وايضا ان الرؤية كما هو عن الصحبة
لا يلزم تحقق الرؤية ولا شك ان الاسلام شرط في الصحابي ولم يذكره لظهوره والاشتراط
ولا يخفى ان دلالة ما ذكر من الدليلين لا تدل على ان الصحابي اذا اريد معناه اللغوي وهو معنى الصاحب
لغة من كان صحبته قليلا او كثيرا ولا يدل على ان الصحابي اذا اريد به حقيقة العرفية اعني من كان من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم يعمهما بل هو عين النزاع قال الصحابة بالفتح الاصحاب وهي في الاصل
مصدر يقال صحبه صحبة بالضم وصحابة بالفتح ومنها البصر فيعمل الاعمى او رد الغاء لكونه
تعليلا لعدم الاشتراط وكذا فيما بعده وانما لم يذكر الاسلام شرطا كما ذكر فيما قبله لان قوله ليست
هي بشروط مع ذكره صريحا فيما قبل او ان الفعل يدل على الاخر وقد عرفت ان فعله عليه الصلوة
والسلم اذا لم يعرف جهته فيه اربع مذاهب الوجوب والندب والاباحة والوقف فلعل الراوي
ممن يرى كونه للوجوب والعمل بالرواية لا بالراي فان امر الشهادة اكد فتدبر ذلك في بيانها
الشرط المختصة بالرواية فلنطلبه والمختار جوازه نقل الحديث بالمعنى هذا اذا لم يتعلق
باللفظ غرض كالاعجاز وكونه متعبدا بالمحل اجر به كما في صيغ التكسير عن ابيه عن ابي هريرة
انما قال لان الظاهر انه قال على ما ذكر في الاحكام وهو قوله روى ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن
سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وكانه انما قال انها لان الظاهر

على ان ابا صالح روى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم تارة مرسلا واخرى مسندا ولهذا قال
وكان سهيل اذا روى قال حدثني ربيعة عني اني حدثته عن ابي ولم ينقل عن ابي هريرة كما قاله في الاحكام
وللحديث طريق اخر عن ابن عباس رضي الله عنهما مطلقا اي حكمه حكم تعدد الرواة اشارة
الى ان اصح الروايتين في المتن هو مطلقا وبين اذ قدر حكم روايتهما لا مطلق روايتين لان بالروايتين ان
كانتا من راو واحد فمحض غير المسئلة التي يراد بيان حكمها الا اصلها فكيف يقاس شيء على نفسه وان كانتا
من راويين يلزم اضمار وان كانتا غيرهم فلم يعلم حكمها حتى يقاس عليهما ويعلم من هذا الشبه اذا روى
الزيادة مرة وتركها مرات او بالعكس كان المقبول ما كثر رواته كما ان المقبول ما كثر رواته لان كثرة
الرواة مما يرجح به الخبر وكما روي عنه عليه الصلوة والسلم عطف على قوله كخبر ابي هريرة و
انما لم يقل وانه يرفع يديه عطفا على قوله غسل اليدين كما عطف في المتن عليه تنبيها على ان راوي رفع
اليدين متعدد ليس منحصرا في انه مريم وفي العمل نظر اي يشكل لظهور محل العمل بالخبر
من وجه وبحمل العمل بالناسخ مرجح على ما ذكره سقا وت باعتبار منافعها لان منفعة
الابهام والوسطى والبنصر اكثر لانها تمنع المعوض عن السقوط عن المحاسن فكان في كل منها عشر
الدية والسبابة والخنصر لتعاونهما في القبض فكان في القبض فكان في كل منهما تسعة اعشار الدية
بماء الحميم قال الجوهري الحميم هو الماء الحار فعلى هذا يكون اضافة الماء اليه من
باب اضافة العام الى الخاص وما عشار الدلالة المحور وكذا ما في حكمه كالاضمار والاشتراك
والتخصيص كذا قاله في المنتهى والقياس لا يحمل شيئا من ذلك هذا على مذهب من يقول القياس
لا يصح وسخي ما فيه عدل ليس بصحابي لم يذكر المص العدالة اعتمادا على ما ذكره من شرائط
الرواية وبينه في الشرح مذكره على ان الشرائط المتفق عليها في الرواية مطلقا معتبرة ههنا ضرورة
ان كل ما هو شرط للمطلق شرط للمقيد من غير عكس وقوله ليس بصحابي مبني على ما ذهب اليه اكثر الناس
من ان الصحابة كلهم عدول فيقبل مراسيلهم عند الاكثر واعلم انه لو قال من هو من تبع التابعين قال
الصحابي كذا كان هذا منقطعا على ما سيجيء وهو ايضا نوع من المرسل ذكره ابن الصلاح
لانه يسمع الالام حيلة لقوله الموهم والجواب عن هذا الاستدلال انه انما يلزم التدليس لو لم يكن المروي
عنه عدلا عند المرسل بان اعتقد عدالته ولم يطلع على ما هو جارح في شيء من المذاهب وربما سموا المروي
له وفي تقييد العدالة بالظرف وتقديره اشارة الى هذا الجواب وزعم المص فيه اشارة
الى ان قول المحلي نه وارد على الشافعي ليس بمرضي عنده على ما صرح به بقوله وقد يقال الى قوله
فرغ من السند وشرع في المتن ما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع مما يدل بسببه على حكم شرعي
قد يكون خبرا كما في قوله عليه الصلوة والسلم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فالمتن من وجه اما خبر
او انشاء كما انه من وجه اما عام او خاص ومن وجه اخر اما مطلق او مقيد وهكذا لما كان السند
هو الاخبار عن طريق المتن لم يكن له بد من تعريف الخبر واحكامه في بحث السند فلم يعده ههنا

وشرع في ذكر ما في الاقسام   وقيل متواطئ فسر التواطؤ بانه للقدر المشترك بين القول والفعل
واراد به كونه للاحد الدائر بينهما كما صرح به في الاستدلال عليه لا كونه لبعض الصفات المشتركة بينهما كالابيض
للثلج والعاج   والا لبادر الاخر اى لو كان الامر مشتركا بين القول المخصوص والفعل لفهم عند
اطلاق لفظ الامر بلا قرينة ارادة كليهما عند من يقول يجب اعمال لفظ المشترك في معنييه او معانيه غير
المتضادة اذا خلا عن القرينة او لم يفهم ارادة شئ منهما عند من يقول انه اذا خلا عن القرينة مجمل ولا يحمل على
شئ من معانيه   وهو ظاهر اي لزوم احد الامرين نظرا الى المذهبين لا اشتباه فيه وهذا قد
اشتبه على بعض الطلبة بهذا الشرح وقال معنى كلامه لو كان مشتركا لفهم الاخر من اللفظ على انه موضوع ولم يفهم
شئ منهما عنه على انه المراد كما انه حكم المشترك لفظا   واستدل بانه لو كان حقيقة في الفعل لكان
مشتركا ليس تضعيف هذا الدليل للمعارضة المذكورة في الجواب لان المعارضة انما تتم لو كان الفساد
اللازم من الاشتراك مساويا للفساد اللازم من المجاز وقد عرفت ان المجاز راجح وان كان كلاهما
خلاف الاصل فللمستدل ان يقول سلمنا انه لو لم يكن مشتركا لزم المجاز لكن اذا دار اللفظ بين الاشتراك
والمجاز كان حمله على المجاز اولى كما تقدم بل ضعفه لكون الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من كون اللفظ حقيقة
في شيئين كونه مشتركا بينهما لفظا لجواز ان يكون متواطيا   مع رفع كونه حقيقة في القول المخصوص
بخصوصه انما قيد بقوله بخصوصه لان المتواطي اذا استعمل في شئ من جزئياته باعتبار وجود الحقيقة
المشتركة فيه كان حقيقة فيه واما اذا استعمل فيه بملاحظة خصوصه فكان مجازا فيه ولذلك ترى
الشرح في هذا الكتاب تارة يكون المتواطي حقيقة في جزئياته واخرى يكون مجازا فيها نظرا الى
الامرين   فالصحيح عنده انه اقتضاء فعل انما قال عنده لان هذا ليس بمرضي عنده لانه
تعريف للامر الذي هو قسم من الكلام النفسي وبحث الاصولي في اللفظ الدال عليه هو معروض للعموم
والخصوص لا غير ذلك من الجهات التي تعرض للالفاظ وبسببها تدل على الحكم الشرعي وان كان مرجع
الادلة اجمع الى الكلام النفسي على ما مر في صدر البحث عن الادلة   ويرد عليه كف نفسك
وروده الاعتراض ظاهر اذا عرف الامر بالاقتضاء الذي هو من اقسام الكلام النفسي واما اذا جعل قسما من
الكلام اللفظي وعرف بانه اللفظ الدال على الاقتضاء المذكور فاذا اورد عليه نحو كف يجاب عنه بان
المراد بالدلالة دلالته عليه بالصيغة لا بالمادة ودلالة كف على الكف بالمادة فلا يرد نحو فهمني على تعريف
الاستفهام بانه اللفظ الدال على طلب الفهم من المخاطب   والحق انه لا يشترط الاستعلاء
اي لا يشترط في حقيقة الامر العلو لما ذكره ابو الحسين ولا الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن قول فرعون
للملائه ماذا تامرون فانه اطلق الامر على اقتضاء الملاء فعلا من فرعون غير كف ولم يكن لهم علو على فرعون
ولا استعلاء عليه لانهم كانوا يعبدونه والعبادة مقتضى غاية الخضوع والاصل في الاطلاق الحقيقة
وهذا المذهب هو المختار عند الاشاعرة واهل العربية ايضا لا يعتبرون العلو والاستعلاء في
كون اللفظ الدال على طلب الفعل امرا وقيل الامر في الاية بمعنى المشاورة وقيل الملا

دهش فرعون مما دهمه من امر موسى اظهر التواضع للملائه استمالة لقلوبهم وخاطبهم بماذا تامرون
ولا يخفى ان كونها خلاف الظاهر   واعلم انه يمكن دفع الدور بان معرفة حقيقة الامر
يتوقف على معرفة المامور والمامور به والطاعة من وجه ومعرفتها بذلك الوجه لا يتوقف على معرفة
حقيقة الامر بل على معرفته بوجه ما لانا اذا عرفنا الامر من حيث انه كلام كفانا ذلك في ان يعرف به
المامور وهو المخاطب بذلك الكلام وان يعرف به المامور به وهو مضمونه وان يعرف به الطاعة
وهو موافقة مضمونه وعند اختلاف الحيثيتين لا يكون دورا او نقول تصور الامر بحقيقته موقوف
على تصور هذه الامور وتصورها يتوقف على تمييز الامر عن غيره لا على تصور حقيقته لانا اذا عرفنا
الامر بانه نوع من الكلام متميز عن غيره بما يقتضيه موافقة المخاطب بما خوطب به كفانا ذلك في معرفة
هذه الامور وهذا الدفع اخص من الاول لابتنائه على توقف معرفة هذه الامور على معرفة الامر
بوجه يميزه عما عداه دون الاول فانه مبني على توقف معرفتها على معرفته بوجه ما   لئلا يلزم
الخلف في خبره عند العفو اي لو عرف الامر بانه خبر عن الثواب على الفعل يلزم الخلف في خبر الله
تعالى عند محو العمل بالردة والعفو هو المحو قال كثير لعزة هو حسنا طال قدم عفاه كل اسحم
مستديم اي محاه وهذا المقام مع ظهوره قد اشتبه على قوم وقالوا لا يستقيم قوله عند العفو
فمنهم من حرف الكلم عن مواضعها وورد على الشرح فقال عند تخلف الثواب ومنهم من قال
سقط ههنا من العلم شئ لئلا يلزم الخلف في الامر عند تخلف الثواب وفي النهي عند العفو
اذ لا يخلو عن احدهما قطعا لما ابطل ما ذهب اليه الجاحظ من القول بالواسطة جزم بعدم خلو
الخبر عن احدهما   هو قول القائل لمن دونه افعل هذه الصيغة علم جنس لكل صيغة
يطلب بها الفعل من الفاعل كان صيغة فعل وتفعل علما ان لكل ماض ومضارع مستقبل
للمفعول هكذا قال المص في شرح المفصل   على سبيل الاستعلاء انما قيد بذلك لان الرد
لهم لان اشتراط العلو والاستعلاء على مذهبهم فاجاب بان هذا التعريف لمتقدميهم وهم يشترطون
العلو فما يكون فيه استعلاء بلا علو يمنعون اطلاق الامر عليه لغة واطلاق الامر عليه عرفا لا يضرهم
ليس قولا التنوين في قولا عوض عن القايل المذكور في السؤال والقول
انما يضاف الى القائل على الاطلاق اذا لم يكن مبلغا اما اذا كان مبلغا فان اضيف القول
اليه يقيد بالحكاية والتبليغ فلا يقال   القران قول الرسول عليه الصلوه والسلم
متى صيغ الامر انما لم يقل صيغة افعل على ما هو المذكور في التعريف تنبيها على ان مراد الجماعة بافعل كل
لفظ وضع لطلب الفعل من المخاطب كما مر وليس المراد به خصوصية هذا اللفظ   حتى عما
يؤكد فيه كونه امرا كما اذا اكد صيغة افعل بما يدل على التاكيد للفعل والحتم   واحترز
بالاول عن النايم لا يقال   الاحتراز عن الكل يحصل بالقيد الاخير فالقيد الاول لبيان
الماهية لا للاحتراز لانا نقول يجوز ان يخرج شئ بقيدين اذا كان للقيد الاخير فائدة غير اخراج

ما صح بالقيد الاول كما اذا احلف في التوقف الفصول المقيده المخلع بالمراتب منه ثم الفصل الوقت
وذكر المص ان الاولى ما قال بهذه العباره تنبيها على انه غير مرضي عنده كما هو حاصل ذلك
لان كون الاراده مستلزمه لوقوع المراد انما هو على مذهب من يفسرها بالصفه المخصصه لاحد المقدورين
بالوقوع وعند المعتزله لا تستلزم الاراده وقوع مقدورها لانهم يفسرونها بميل يتبع اعتقاد النفع
او دفع الضرر فما ذكره لا يكون الزاما لهم   القائلون بالكلام النفسي الكلام عند القائلين بالكلام
النفسي ينقسم الى النفسي واللفظي فالامر ايضا عندهم قد يكون نفسيا وهو الاقتضاء المذكور وقد يكون
لفظا وهو صيغه افعل ثم انهم ترجموا المسئله المختلف فيها بين الاصوليين وهي ان صيغه افعل هل تختص
بالامر الايجابي ام لا بقولهم الامر هل له صيغه تخصه ام لا فقال المحققون منهم الامام هذه الترجمه من القائلين
بالكلام النفسي خطاء غير صحيح لان الامر عندهم اعم من اللفظي والنفسي والصيغ التي يدل عليها بخصوصها
هي لفظ الامر والايجاب والندب عموما وخصوصا وهذه ليست من محل النزاع في شي لان النزاع ههنا
انما هو في صيغه افعل هل هي تختص بالامر الايجابي ام لا بل مشترك بينه وبين الندب وحقيقه في غيره الا
لفظ الامر والى هذا اشار بقوله والخلاف انما هو في صيغه افعل فظهر ان الحصر هكذا يجب ان يفهم هذا المقام   م
فالكلام عليه ما تقدم في الاخبار في مسئله وجوب العمل بخبر الواحد فليطلب ثم
ومنها ان قوله عليه السلام امره مطلق فلا يتم هذا الاعتراض الا بالقول بالموجب كما سيجي في بحث الاعتراضات
وله اقسام منها ان يستنتج المعترض من دليل المستدل ما يتوهم انه خلاف الخصم ومبني مذهبهم و
سطلا والمستدل يمنع ذلك والامر ههنا كذلك فظهر ان منع الاطلاق ههنا على ما ينبغي واعلم
ان المراد بالامر في قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره نحو ما هو واعلى ما نص عليه في الدليل السابق وهو ان
المراد ما تركت اسجد فان قيل لعل هناك قرينه دلت على الوجوب قلنا الظاهر ترتب
الذم على مجرد مخالفه صيغه افعل فيهما فيلزم كونها للوجوب   ان يكون للقدر ما صدقهما
اي يكون موضوعا للطلب المقيد بالوجوب فقط او بالندب فقط او بكل منهما ليكون مشتركا
لفظيا او يصدق على القدر المشترك المقيد باحدهما   والجواب منع
الحصر اذ ثبوت الحكم المتنازع فيه قد يكون بالعقل وقد يكون بالنقل وقد يكون بالمركب منهما
العقل من النقل كقولهم الجمع المحلى باللام عام لانه يدخله الاستثناء والاستثناء اخراج ما لولاه   لاه
لوجب دخوله فالمراد بالنقل مستقلا بلا قرينه عقليه   لا لانها اشاره الى دفع ما
يرد ههنا من ان حصول البراءه بالمره ليس لاجل كونه دالا على المره بل لحصول الحقيقه المطلوبه في
ضمن المره وقد يعيد هذا الجواب بعينه في الفصل اللاحق لكن لغرض اخر وهو منع استدلال
القائلين بالمره فلا يكون تكرارا محضا كما ان اعاده قوله ثم في الامر ذكرنا بان ليس تكرارا
محضا لتعدد الاغراض   ولنا ايضا مبنى هذين الدليلين على ان ما وضع له المصدر وهو
حقيقه الفعل بلا شرط شي فيكون الوحده والكثره غير داخلتين في مدلوله والمص قد حالف في
ذلك

ذلك فانه قال في شرح المفصل اسم الجنس موضوع للماهيه مع قيد الوحده واطلاقه في الواحد
بالحقيقه بخلاف علم الجنس فانه موضوع لنفس الحقيقه الكليه واطلاقه على الواحد بالمجاز
وقد يقال هذا الاعتراض من خواص هذا الشرح اي سلمنا عدم صيغه افعل على المره بالماده وهي
المصدر لانه موضوع للماهيه المطلقه لكن لم لا يجوز ان يدل الصيغه بنفسها على المره والنزاع انما
وقع في ذلك فان قيل صيغه افعل تحتمل المره والتكرار اخرى فلو كانت موضوعه لاحدهما لزم
التكرار والاشتراك فيه اجاب بانه يجوز ان يكون ظاهرا في احدهما مجازا في الاخر والقيد للتاكيد
الحقيقه او لتعيين المجاز فالاحتمال لا يمنع كونها موضوعه لاحدهما ظاهرا فيه مجازا في الاخر
لعل التكرار من غيره وهو ان الامر المعلق بصفه او شرط يدل على التكرار عند الاصفهاني كما قاله
صاحب المنهاج وكما سيجي في الفصل اللاحق ان الامر اذا علق على علة يلزم تكرار الفعل بتكرار العلة
قالوا ثالثا الامر بالشي نهي عن ضده فيستوعب ضده بفعل شي من الاجزاء وهو يستلزم كف النفس
عن المامور به فان قيل هذا الدليل يتناول ما كان الامر بالشي بعينه النهي عن ضده وما كان
الامر بالشي متضمنا للنهي عن ضده وقوله في الجواب كون النهي الضمني لاجل التكرار الى اخره ابطال لاحد
شقي الدليل فقط ولا يلزم منه ابطال الشق الاخر قلنا استغنى له الشق الثاني لان الامر بالشي اذا كان
نفس النهي عن ضده كان دوام النهي بدوام الامر الذي هو نفسه فاثبات دوام الامر بدوامه دور
صريح فلذلك لم يذكره ويمكن ان يقال يراد بالنهي الضمني النهي المستفاد من صيغه الامر فيتناول ابطال
القسمين   اتفقوا على ان الامر اذا علق اذا شرطه وقوله فالاتفاق على انه يجب تكرر
الفعل بتكرر العلة جزاؤها والمعنى ان القائلين بان الامر لا يدل على التكرار اتفقوا جميعا على ان الاتفاق
في الجمله حاصل على ان الامر اذا علق على علة ثابته عليتها يجب تكرر الفعل بتكرر العلة وهذه العباره
كانها تعريض بالرد على الامدي لانه قال في منتهى السول الامر المعلق بشرط او صفه ان كان
ما علق عليه المامور به قد ثبت انه علة لوقوع الفعل فلا خلاف في تكرره بتكرر ما علق عليه وقال
في الاحكام العلة يتكرر بتكررها اجماعا وقوله مشعر بان القائلين بان الامر لا يدل على التكرار اتفقوا
جميعا على ان الامر اذا علق بالعلة يجب تكرر الفعل بتكرر علته وهذا ليس بصحيح لان الاصوليين من الحنفيه
قالوا ان الامر المطلق يفيد المره ولا يدل على التكرار وان علق بالعلة لم يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل لو
وجب تكراره كان مستفادا من دليل اخر يشهد بهذا كتبهم وقال ابو الحسين في المعتمد
من حمل الامر المطلق على التكرار قال ان الامر المقيد بصفه او شرط يفيده ايضا اذا تكرر
الشرط والصفه ومن نفى مقتضاه مطلق الامر لذلك اختلفوا فمنهم من جعله مفيدا للتكرار اذا تكرر الشرط
والصفه وعند اكثر الفقهاء انه لا يفيد ذلك فظهر ان القائلين بان الامر المطلق لا يدل على التكرار
لم يتفقوا جميعا على ان الامر المقيد بالعلة يجب تكرر الفعل بتكرر علته نعم لو قال اتفقوا جميعا على ان
الاتفاق حاصل من بعضهم على ذلك كما قاله في الشرح لكان صحيحا لان هذا الاتفاق ثبت عند جميعهم و

بلغ

جميعهم

اما كلام المص فيمكن بعديله على وجه صحيح لانه قال الامر اذا علق على علة ما ثبت وجب تكرره بتكررها اتفاقا والاتفاق لا يقتضي ان يكون قول الكل بخلاف الاجماع فيفسر كلامه على وجه يصح ويعرض بفساده قال الشيخ وجعل الضمير في قالوا الاول والثاني للمخالفين وحمل الاستدلال الاول بالمخالفين القائلين بانه يتكرر في غير العلة ايضا والثاني للمخالفين القائلين بانه لا يتكرر في العلة تنبيها على ان المخالفين في هذه المسئلة طائفتان طائفة تقول انه يتكرر في غير العلة ايضا وهم جميع من قال ان الامر المطلق يفيد التكرار وبعض ممن قال ان الامر المطلق لا يفيد التكرار وطائفة يقولون انه لا يتكرر في العلة على ما عرفته وغير صاحب الردود لعدم التأمل في عبارة الشرح في تحرير محل النزاع الاستدلال الثاني للمخالفين الى قوله القائلون بانه يتكرر في غير العلة قالوا بانا قائلا بان القول بانه لا يتكرر في العلة ليس لاحد واستبعاده من تبع والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال امام الحرمين قال في البرهان اما الواقف فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم الى ان الفور والتاخير اذا لم يتعين احدهما عند تنبيه فان بادر المخاطب عقيب فهمه للصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا بجواز ان يكون غرض الامر فيه ان يؤخره وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون منهم الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخره واوقع في اخر الزمان لم يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال والذي اقطع به ان المطالب مهما اتى بالفعل فانه يحكم الصيغة المطلقة موقع للمطلوب وانما التوقف في امر آخر وهو انه اذا بادر لم يقض بان اخر فموضع التاخير محتمل لاصل المطلوب وانما التوقف في الامر الآخر وهل يتعرض الامر بالتاخير ففيه التوقف فاما وضع التوقف في ان المؤخر هل يكون كمن موقع ما طلب منه وراء الوقت الذي ساقه به الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا بعيد لان الصيغ مرسلة ولا اختصاص لها بوقت فعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب الامام على التوقف في الاثم وان عبر عنه بالوقف في مدلوله لغة هو الفور ام القدر المشترك قالوا سادسا قال الله تع وسارعوا قال الشارح العلامة هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور في الاوامر الواردة في الشرع وفي اسباب المغفرة والخيرات لا على مطلق الامر للفور والجواب انه اذا ثبت كونه للفور في الاوامر الواردة في الشرع ثبت في غيرها ايضا لانه لا قائل بالفصل الامام قال طلب الفعل يحقق هذا الاستدلال مبني على ما هو ظاهر المنقول عنه سابقا من انه توقف في انه لغة هل للفور ام للقدر المشترك وانه غير محتمل لوجوب الراجح اعلى ما اختاره في البرهان ليس النزاع في هذين المفهومين الامر لفظ مركب من حرفين على وزن فعل بفتح الفاء وسكون العين و هي مادة الامر وهو مفهوم وهو ما وضع له لفظ الامر اعني القول الطالب للفعل والمفهوم اذا كان قسما من الكلام اللفظي معنى وهو ايجاب الفعل وهكذا النهي والنزاع ليس في الاول بان يطلق لفظ الامر على النهي ام لا ولا في الثاني بان يوجد صيغة النهي في صيغ الامر ام لا في الثالث بان ايجاب الشي هل هو تحريم لضده او يتضمنه ام لا والى هذا اشار في الشرح بقوله فاذا قال تحرك فهل هو في

قوله

المعنى فيما مر ان يقول لا تسكن حاصلها ان النزاع ليس في ان لفظ النهي يطلق على الامر ولا في ان مفهوم احدهما وهو الصيغ هو مفهوم الاخر اي صيغته او في ضمنه ومصداق ذلك ما قاله ابو الحسين في المعتمد الخلاف في ذلك ليس في الاسم بان يسمو الامر نهيا على الحقيقة وليس في المعنى وهو من وجهين احدهما ان يقال ان صيغة لا تفعل وهو النهي موجودة في الامر وهذا لا يقوله احد لان الحس يدفعه وثانيهما ان ايجاب الشي تحريم لضده وهذا هو محل النزاع اذا عرفت هذا فاعلم انه ليس محل النزاع في المقام الثالث ان الامر بالشي نهي عن ضده الذي هو ترك ذلك الشي على ما ذهب اليه صاحب المنهاج مستدلا عليه بان المنع من الترك جزء مفهوم الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وهو احد دليلي القاضي الاشعري لحقيه المص من انه على تقدير تسليم ان المنع من الترك جزء من مفهوم الايجاب يصير النزاع لفظيا ولا ان الامر بالشي نهي عن ضده العام اي ضده المطلق الصادق على جميع اضداده الجزئية لما سيجي في جواب مذهب الطارد للحكم في النهي بل هو ان الامر بالشي هل هو نهي عن اضداده الجزئية المعينة حتى يكون الامر بالصلوة نهيا عن الاكل والشرب والتكلم بكلام البشر مما هو من نقائض الشرائط والاركان المعتبرة في الصلوة ام لا وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في ان الامر بالشي هل هو امر بمقدماته ام لا والحق فيه ان الامر بالشي يستلزم النهي عن الاضداد الجزئية التي هي نقائض اركانه وشرائطه الشرعية كما في مقدمة الواجب فان اعتبر مجموعها كان نقيض الامر بالشي وان اعتبر كل واحد كان الامر بالشي يستلزم النهي عنه ولما كان تعيين اضداد الشي يستلزم التعيين كذلك الشي لان المتضادين من حيث انهما متضادان متضايفان ومن خواص الاضافة انها اذا كانت في احد الطرفين محصلا او مطلقا كانت في الطرف الآخر كذلك فالتعين في مقابلة التعين وهذا النصف في مقابلة هذا النصف على ما حقق في الكلام اعتبر التعين في المامور به كما اعتبر في اضداده وقال النزاع في ان الشي المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشي المعين المضاد له اولا وانما لم يحمل التعين صفة للامر بل جعله صفة للمامور به والاضداد لكون جعله صفة للامر تنبيها على ان تعين الامر لا يكون الا تعين المامور به ولا نسلمه اي لا نسلم كما في قولهم النظري ما يتضمنه النظر الصحيح اي يستلزمه من غير وجوب ان يدخل فيه ولو سلم فالكف واضح اي ولو سلم امتناع الالتباس به في الحال فاللازم على هذا عدم الالتباس اي الكف عن المامور به ومعناه لا يتوقف على تعقل الالتباس بضده لانه من المحسوسات وان قيل عدم الالتباس هو الكف عن المامور به ضد الامر قلنا فح يرجع النزاع الى ان الامر بالصلوة يستلزم النهي عن ترك الصلوة وليس هذا محل الخلاف فلان كل متغايرين هذا كبرى لصغرى محذوفة اي هما متغايران ح و صدقها ظاهر بناء على ما ذهب اليه اكثر المتكلمين منهم القاضي من ان كل اثنين غيران وكذا بناء على ما ذهب اليه مشايخ اهل السنة من ان الغيرين اخص من الاثنين وعرفوهما بانهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم تعقلا ان قالوا بان الامر بالشي والنهي عن ضده يجوز انفكاكهما تعقلا لان المخالفين قد يكونان متلازمين بهذا المنع وارد على مذهب القاضي لانه لا يشترط في الغيرين جواز

انفكاك الاخص اعني الخلافين   ولا بعد في ان يكون الشي ضد الامر ولضده يعني اذا جاز
ان يكون شي ضد الشي اخر ولضده وان لم يكن الشيان متخالفين بل متضادين كالعلم فانه ضد للشك ولضده
وهو الظن جاز ايضا ان يكون كل من الخلافين ضد الضد الخلاف الاخر   بان فعل السكون مثلا اذا وجب
قال مثلا تنبيها على ان الدليل لو تم كان مثالا لا اثباتا للقاعدة الكلية   وهو ممنوع ان ما الاثم الوا
الا بمن عقلي وعرفي واجب فيه تسليم ان ما الاثم المامور به الا به مما يجب الاشتهار عنه شرعا وينهى عنه فالامر
بذلك المامور يستلزم النهي عنه   فما لا تزلم انقطع وهو وجوب الزنا فان قيل الطارد لم يوجب
الا وجوب احد اضداده فلا يلزم ذلك قلنا المراد بالوجوب اعم من المعين والمخير كما مر في تحقيق
مذهب الكرخي في بحث الاحكام اعلم ان الاجزاء قال ابو الحسين معنى كون الفعل مجزئا كونه كافيا في
غرض من الاغراض فاذا قيل في العبادة انها تجزي فمعناه انها يكفي في اسقاط التعبد واذا قيل انها
لا تجزي فمعناه انها لا يكفي في اسقاط التعبد وبعث العبادة دخ جد المكلف وانما لا تجزي في ذلك
لانه لم يستوف شرائطها التي اخذ عليه ايقاعها عليها ويتبع ذلك ان يجب فعلها بذلك التعبد ان لم يكن موقتة
او كان ووقتها باقيا وان يجوز ان يجب قضاؤها ان مضى وقتها وقوله المص الاجزاء الامتثال تعريف
للمعنى الاصطلاحي اللغوي لان الاجزاء لغة الكفاية يقال اجزاني اي كفاني من حرث الشي اي كنفسه وسنر
الجارية للدابة التي تجزي بالكلاء من الماء والامتثال الاحتذاء يقال امتثلت الامر احتذيته فالاتيان
بالمامور به على وجه امر به من غير اخلال بشي من شرائطه واركانه احتذاء له حقيقة فيستلزم الاجزاء بمعنى الامتثال
لامتناع انفكاك الشي عن نفسه وكذا تعريفه باسقاط القضاء وانما عدل في الشرح عن الاسقاط الى
السقوط تنبيها على ان الاسقاط مضاف الى المفعول واسقاط الاتيان المذكور للقضاء سبب
لسقوط القضاء ومحصل له ولهذا انتقل سقوط القضاء بالاجزاء وان تعريف الاجزاء بسقوط القضاء
كما عرفه بعضهم تعريف له بلازمه وهو جائز كما قيل الالم تفرق الاتصال والحدث خروج غير المني من المعتاد
سيما اذا صرح في التعريف بالسببية التي هي جهة اللزوم والمراد باسقاط القضاء وسقوطه دفع لزومه
كما مر في بحث الحج لان القضاء حين الاتيان بالمامور به لم يجب لعدم موجبه فكيف يسقط وقال ابو
الحسين في بحث النواهي المراد بسقوط القضاء سقوط الفعل المتعلق به حتى لو كانت العبادة غير موقتة
لا يجب فعلها مرة اخرى في وقتها اتي غير ورود امر اخر فالقضاء بالمعنى اللغوي   لو لم يستلزم
سقوطه لم يعلم امتثال ابدا توجيه الملازمة ان الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزم العلم بالامتثال
اي احتذائه لما مر في الشرح ان معنى الامتثال وحقيقته ذلك والعلم بالامتثال يستلزم اسقاط القضاء
لانه لو لم يستلزمه لجاز ان يبقى الطلب متعلقا بما في ذمة المكلف مع اتيانه بالمامور به على وجهه وهو
غير جائز لانه اذا كان متعلقا بعين ما فعل كان طلبا لتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغير
فلم يمتثل بالكلية فلو لم يستلزم الاتيان المذكور سقوط القضاء لم يكن مستلزما للعلم بالامتثال ايضا لانه
ملزومه وجواز انتفاء اللازم على تقدير يستلزم جواز انتفاء ملزومه على ذلك التقدير وقد علمت ان المحور

انتفاء العلم بالامتثال على تقدير عدم الاتيان المذكور والى ما ذكرنا ينظر كلام ابي الحسين في المعتمد وهو لا
يسقط فان قيل المراد بالامتثال ههنا هو الامتثال على وجه يسقط القضاء لا الامتثال مطلقا والا لم
يمكن اثبات الملازمة على ان ما ذكرتم فيه مصادرة على المطلوب لان المقدمة الاخيرة صرح هو عين
المطلوب   فلو اتى بسند ركا كان تحصيل الحاصل لا نعالس الملازمة ممنوعة لان
الواجب ثانيا قضاء ليس عين الاول ليلزم تحصيل الحاصل بل مثله وجب بامر اخر وايضا القضاء
عند القاضي عبد الجبار ليس لا سند ركا كما فات بل هو المثل الواجب ثانيا وان كان للاول متمما الشرائط
لا انا نقول   مرجع النزاع ان فعل المامور به على وجهه هل يسقط به التكليف المتعلق به ام لا فلو
لم يكن الواجب ثانيا عين الاول بل مثله فان وجب بالامر الاول فلم يمتثل اولا بالكلية وان وجب بامر
اخر لم يبق نزاع فيه لانه بمثابة ان يقول مثلا صل العشاء واذا صليت فصل الوتر وقد اشار في الشرح
الى هذا اي الجواب عن السند لانه قلنا بل   فهذا واجب مستانف ان قيل ما الفرق
بين الحج التي يأتي بها المكلف بعدما افسد حجته في السنة الماضية وبين الصلوة التي يأتي بها بعد وقتها
اذا اتى بها في وقتها بظن الطهارة وتبين انه كان محدثا حتى كان الاول قضاء حقيقة دون الثاني في
كيف ويمكن ان يقال في كل قضاء انه واجب مستانف مثل الاول سيما عند من يقول القضاء انما يجب
بامر جديد قيل الفرق ان قضاء العبادة هو فعل واقع بعد خروج وقتها بدلا من فعلها في وقتها
على الوجه المامور به وذلك انما يكون اذا لم يفعل العبادة في وقتها اصلا وفعلت على وجه الفساد
كما في قضاء الصلوة المتروكة اصلا وقضاء الحج الفاسدة واما اذا فعلت على وجه الصحة كما في الصلوة
المؤداة في اخر وقتها بظن الطهارة ثم تبين عدم الطهارة فيها وصلوة فاقد الطهورين اذا قدر
على الطهور وصلوة المتيمم المقيم في العمران اذا وجد الماء وغ امثالها فليس فعلها بعد وقتها
لما فات وبدلا منه لانه فعل في وقته على الوجه المامور به اما في الصورة الاولى فلان التكليف انما وقع
بصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها واما الثانية فلان مقدمة الواجب انما تجب اذا كانت مقدورة
فاذا لم يكن واجبة على المكلف وكان الاتيان بما هي مقدمة لها بدونها في وقتها صحيحا فالامر بالاتيان
بها مرة اخرى لا يكون امرا بالقضاء بل امرا بواجب مستانف مثل الاول   والذي يجب
قضاؤه لم يفعل ان قيل الحج واجب موسع وقته جميع العمر يفعل في اي وقت كان على وجه الصحة يكون
اداء فلم سماه قضاء قيل الحج وان كان وقته موسعا الا ان وقته يتضيق بالشروع فيه
كما انه يتضيق اذا نذر ان يحج السنة وكلامه يعم الحج الفرض والنفل لان من افسد حجه وان لم
يكن واجبا عليه يجب عليه اتمامه وقضاؤه في السنة القابلة ان كان قد اتى بحج الاسلام ولو
لم يأت بها كما اذا كان صبيا او عبدا فبلغ او عتق في السنة القابلة ما يأتي به في السنة القابلة
حج الاسلام ويأتي بالقضاء بعد السنة القابلة   فلو سقط قضاؤه الالان الامام ذهب
الى انه بعد الوجوب يحتمل الاباحة ولم ينقل عنه ما حمل لها فهذا بيان بحكم المنفي في المحالة الثانية

اما اى بلولانه ربما لم يثبت شرعا قضاوه كما فى صلوة الجمع وخطبته والواجبات التى تتعلق بالمكان
فان ترك الاحرام من الميقات بلا عود اليه وترك الرمى وطواف الوداع لا يوجب القضاء بل انما يو
شاه اصحبه   اذ الوجوب اخص من الاقتضاء لان الوجوب هو الاقتضاء الجازم كما صرح
به فى كون الامر مقتضيا للنهى والاقتضاء المطلق يتناول الوجوب والندب لانه هو الطلب والنهى اذا
طلب ترجح عند الطالب سواء كان مع تجويز نقيضه كما فى الندب او بدونه كما فى الوجوب وقوله فى تعريف
الامر اقتضاء فعل غير كف اراد به الاقتضاء الجازم المجرد عن تجويز النقيض لانه اذا اطلق يتبادر
منه الى الفهم الاقتضاء الكامل   والمختصر ان يقول رد للادلة الثلثة وبيان الرد على
الاول ان القطع بانتفاء التالى مسلم اذا قيل بان الامر بفعل فى وقت معين كالخميس لا يقتضى فعله فى
وقت اخر معين كالجمعة لكنه لا يضرنا لانا لا ندعى ان الامر بفعل يقتضى قضاءه فى وقت معين واما اذا
قيل ان الامر بفعل فى وقت معين لا يقتضى قضاءه بعده مطلقا فهو غير مسلم لانه عين النزاع ويلزم
ح المصادرة على المط   اذ يشترط فى الاداء ان لا يكون مسبوقا كالمصلحة فانت يعنى المصلحة
التى فى وقته المقدر له شرعا اولا فلا يلزم الاعادة فانه من الاداء كما مر لكن لم يفت المصلحة التى فى وقته
وفى القضاء فاتت المصلحة فى وقت العبادة المقدر لها شرعا اولا   واعلم ان هذه المسئلة
اى النزاع فى ان القضاء بامر جديد او بالامر الاول فرع للنزاع فى مسئلة اخرى وهى ان ما صدق
عليه المركب يجب ان يكون مركبا اولا وذلك لان المط بالامر هو الوجود الخارجى والمط بالامر
فى العبادات الموقتة هو الفعل المقيد بالوقت المعين واللفظ الذى يعبر به عنه كصوم يوم الخميس
مركب وكذا مفهومه واما ما صدق عليه فى الخارج فهل هو شئ واحد يعبر عنه بالمركب فيكون مركبا
باعتبار الوجود العقلى واللفظى وبسيطا باعتبار الوجود الخارجى او مركب فى الخارج كما انه مركب
عقلا ولفظا اختلف فيه فان قلنا انه بسيط خارجا يكون القضاء بامر جديد وان قلنا
انه مركب فيه يكون القضاء بالامر الاول لانه يقتضى ح شيئين فى الخارج فاذا انتفى احدهما بقى الاخر
والحق هو الاول لان هذا الخلاف نظير خلافهم فى ان النوع الاضافى هل يجب ان يكون مركبا فى الخارج
من الجنس والفصل كما انه مركب فى العقل منهما ام لا والحق فيه انه فى الخارج مركبا منهما والا امتنع
حمل الجنس والفصل عليه لان الحمل يقتضى اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود الخارجى لئلا يكون حكما
باتحاد الاثنين فيكذب وتغايرهما فى الوجود العقلى ليفيد كما بين فى المواقف على ان قوله اذا كان
مركبا فى الخارج فاذا انتفى احدهما بقى الاخر ممنوع لجواز ان يكون مشروطا بالاخر فينتفى بانتفائه
واعلم انك اذا وقفت بان الماهية يمكن اخذها بشرط شئ اى التشخص المقيد للجزئية وبشرط
لا شئ اى عدم التشخص ليكون مشتركة ولا بشرط شئ اى الجزئية وعدمها والممتنع وجودها فى الخارج
هى الماهية بشرط الكلية ولم يقل احد بانها مطلوبة بالامر بالفعل المطلق الا الماهية لا بشرط شئ
وفيها النزاع وهو فرع كون الكلى الطبيعى موجودا فى الخارج اولا والحق انها موجودة فى

فى الجزئيات بمعنى ان ما صدق هى عليه موجود فيه لا انها المركب منها ومن قيد الجزئية كما مر فاذكره المص
لا يطابق الاثم وكذا منع لدليل المخالف   كثر التكرير فى التاكيد بمعنى وان كان التاسيس
اكثر وجودا من التاكيد لكن التاكيد فى صورة التكرير اكثر من التاسيس فيها فيقول لان التاسيس
اكثر ان اراد به فى غير صورة التكرير فمسلم لكنه ليس محل النزاع وان اراد به فى صورة التكرير
ممنوع وكان المص اختار التوقف لانه نقل دليل المذهبين ولم يجب عن شئ منهما لكان يقال
التاسيس راجح لكونه اصلا ولان وضع الكلام للافادة لا للاعادة قيل هذا فى صورة التكرير
ممنوع كيف والغالب فيها التاكيد والحق العرف مستمر على التعويد وقد مر مثل ذلك فى الامر بعد الحظر
مخالفة براءة الذمة اى الاصل براءة ذمة المكلف عن تعلق التكليف بها مخالفة ذلك فى
تعلقها بها مرة للضرورة فلو حملنا الامر الثانى على التاسيس لزم مخالفة اخرى بلا ضرورة تدعو اليها
والاصل عدمها فان قيل قد تعارض الادلة المذكورة من الطرفين فالحمل على التاسيس اولى
للاحتياط لاحتمال الوجوب مرة ثانية قلنا قد يكون الاحتياط فى الحمل على التاكيد لاحتمال
الحرمة فى المرة الثانية كما اذا قيل للجلاد اجلد الزانى مائة اجلده مائة   اقتضاء كف
عن فعل ولا يرد على هذا الكف عن الزنا لما ذكره فى تقسيم الحكم الى اقسام من ان المحقق فيه انه ايجاب
للكف تحريم للفعل فالاقتضاء من حيث ان المقصود منه حصول الكف يكون امرا ومن حيث
ان المقصود منه عدم الزنا يكون نهيا طلبا من اعتبار الحيثية بخلاف حد الامر فانه لو اعتبر
فيه الحيثية لم يبق قوله غير كف محتاجا اليه كما ذكره فى تقسيم الحكم   من بزنيف وغيره اراد
بغير الموقف ما اختاره المص فى حد الامر وهو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وان ذكر
فى الشرح بورود نحو كف وبعدم الاحتياج الى قيد الاستعلاء   مثل انه القول المقتضى
المزيف للامر يسمع مثله اللنهى وذكر اربع منها واشار بلفظ المثل الى البلاء الباقية
والاعتراضات بما مرت هناك اى مثلها   او مشترك او للمشترك اى مشترك لفظا بين الحظر
والكراهة فقط او موضوع للقدر المشترك بينهما فقط الا انه لم يختلف ههنا فى اشتراكه لفظا
انه بين اثنين او اكثر ولا فى اشتراكه معنى انه للقدر المشترك بين اثنين او اكثر   وفى
تقدم الوجوب عن نسرد اله عطف على قوله فى ان حكمها يريد ان النهى يخالف الامر فى شئ اخر غير
التكرار والفور وهو ان تقدم وجوب الانتهاء عن الفعل فى الامر كانت قرينة دالة على ان
الامر للاباحة واختاره المص هناك وتقدم وجوب الفعل على النهى عنه ليس قرينة دالة على ان
النهى للاباحة ثم اشار الى نقل الاستاذ ان النهى عن الفعل اذا ورد بعد وجوبه فهو
للحظر اجماعا ولم ينقل احد انه للاباحة الا ان الامام ذهب الى انه بعد الوجوب يحتمل الاباحة ولم
ينقل غيره باحتمالها لها فهذا بيان لحكم النهى فى المخالفة الثانية كما ان قوله فيستحب بيان لحكمه فى المخالفة
الاولى وقول المص وحكمها التكرار والفور وتقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ الاجماع الحظر

وقد اختلف فى اشتراك الامر لفظا انه بين اثنين او ثلاثة او اربعة وفى اشتراكه معنى انه للقدر المشترك بين اثنين او ثلاثة ح

الاولى منه بيان الحكم في الجملة الاولى والجملة الثانية بيان الحكم في الجملة الثانية والمسند اليه فيهما
قوله يعدم وقرينة نصب على التمييز والجملة الفعلية خبره والعائد محذوف اي الاجماع على عدمه وهو كما
يقول طبت بزيد ابا اجيز في عمرو وبعده   وانه يدل على الفساد شرعا لا لغة هذا هو المذهب
الاول المختار عنده والثاني انه يدل عليه لغة والثالث التفصيل والرابع عدم دلالته على الفساد
مطلقا لا لغة ولا شرعا وسيجيء دليله والخامس دلالته على الصحيح عدم دلالته على الفساد كما سيجيء
لكن يترتب عليه احكامه حكم البيع كونه مستتبعا للغايته والمزيد وهي اباحة الانتفاع با
بالعوضين وهكذا الحكم في العبادات فانه لو قال لا تصم يوم العيد والاعادة فيتبك لكن لو صمنا لاجزاك
لم يكن كلاما مناقضا لغة   في ابواب الربا اي يستدلون بمثل احل الله البيع وحرم الربوا وحرموا
نهي عن الربوا فانها في معنى النهي على فساد الربوا شرعا بمجرد النهي عنه ان قيل هذا نصب للدليل
في غير محل النزاع لان كلامنا في المنهي عنه لعينه والربوا ليس كذلك بل منهي عنه لاتصافه بالزيادة على
ما صرح العلماء به حيث قالوا النهي عن الشيء قد يكون لعينه كما في بيع المنابذة والملامسة وقد يكون
لجزئه كما في بيع الملاقيح والمضامين وقد يكون لما يلزمه كما في الربوا والنهي فيهما يدل على الفساد وقد
يكون لما يجاوره كما في البيع وقت نداء الجمعة وهذا لا يدل على الفساد وسيصرح المص بان الربوا
منهي عنه لوصفه قلنا الربوا لغة هو الزيادة فان قيل بانه نقل في الاية الى العقد الموصوف
بالزيادة لم يكن النهي عنه لعينه وان قيل بانه باق على معناه وفي الاثنين اضمار تقديرها وحرم
اخذ الربوا وردوا اخذها نفي كان النهي عنه لعينه وهذا هو المراد ههنا بدليل انه لم يقيده ههنا
بالعقد وقيده في المنهي عنه لوصفه كما سيجيء بالعقد وقال واما المنهي عنه لوصفه مثل عقد الربوا
حرم لاشتماله على الزيادة وفي هذا اشارة منه الى الاثنين من باب الاضمار لا النقل لانه ارجح من
النقل   وغيرها يمكن ان يخص المعاملات التي ليست من العبادات لانه اذا ثبت انه يدل
على الفساد في المعاملات والاختلاف فيها اكثر فدلالته على الفساد في العبادات والاختلاف
اقل بطريق الاولى والاحسن ان يحمل على ما يرادفها سواء كانت في العبادات او المعاملات و
حاصل هذا الدليل ان علماء الامصار اجمعوا على الاستدلال بالنهي على الفساد فدل على ان فيه جهة دلالة
على الفساد   وايضا لو لم يفسد هذا الدليل مبني على ان احكام الشرع تابعة لمصالح العباد
تفضلا واحسانا من الشارع كما هو مذهب الفقهاء وان لم يجب عليه رعايتها وان المناسبة
تنخرم اذا ثبت الحكم لوصف مصلح على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحة او راجحة عليه
وبالعكس على ما هو المختار وسيجيء في موضعه من باب القياس   ولا يلزم منه انه يقتضي الفساد
لان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول والعام لا يستلزم الخاص انا نقول ليس
المراد باحكام الامر والنهي الحكم بالاقتضاء وبعدمه في ما ذكرتم بل اثارهما المترتبة عليهما وح
لا يتجه ما ذكرتم لانا نقول التناقض لا يتحقق الا في الاحكام والتصديقات كما عرفت في اوايل

الكتاب   نهيك عن الربوا لعينه انما قيد بقوله لعينه لان كلامه في المنهي عنه لعينه وانما يكون
الربوا منهيا عنه لعينه اذا اريد به الزيادة كما مر لا العقد المشتمل عليه لانه ح يكون منهيا عنه لوصفه
كما سيجيء   لما سبق يعني في مسئلة كون الامر بعد الحظر للوجوب او للاباحة   -- ونسب
ذلك لمحمد بن الحسن نقل هذا ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن ولا نعرف خلافا في هذه المسئلة
لابي حنيفة وصاحبيه نعم لو شرع المكلف في صوم يوم العيد المنذور ثم افسده لا يجب عليه القضاء
عند ابي حنيفة ومحمد لان الشارع بالنهي عن صوم يوم العيد كانه اذن في الافطار ويجب عند
ابي يوسف قالوا الافعال اما شرعية وهي ما اعتبر الشارع في وجودها الشرعي اركانا وشرائط لم
يكن معتبرة في وجودها الحسي كالبيع والنكاح وساير المعاملات وجميع العبادات ويدل النهي عنهما
على الصحة حتى لو نذر صوم يوم العيد انعقد نذره ولو صامه بر عن عهدة نذره واما اذا نذر صوم
يوم وصام يوم العيد لنذره لم يخرج به عن العهدة واما حسية كالزنا وشرب الخمر والقتل لم يعتبر
الشارع لها اركانا وشرائط غير ما يعتبر في وجودها الحسي ولا يدل النهي عنها على الصحة والنزاع
في هذه المسئلة فرع للنزاع في ان الفعل الشرعي ما ذا ان قيل هو المعتبر شرعا اي المشتمل على جميع الاركان
والشرائط التي اعتبرها الشارع فيه كان النهي عنه يدل على صحته لو اتى به لان النهي نفي لانتفاع لا لحقيقة
الشرعية وان قيل هو المسمى بذلك الاسم شرعا اي المشتمل على اركانه سواء اشتمل على شرائطه ام لا لم يدل
النهي عنه على صحته لان النهي انما ينفي انتفاع حقيقته المسماة به شرعا الا اذا اشتمل على جميع شرائطه فلو اتى
به كان اتيانا بالفعل الشرعي لكنه لا يكون صحيحا لعدم اشتماله على جميع شرائطه اذ قد علم من النهي عنه ان
شرطا من شروطه الشرعية مفقود بخلاف الامر فانه يقتضي بالذات ايقاعها وبالاقتضاء اشتمالها
على جميع شرائطها لان وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتم به مما يتوقف عليه شرعا ويشبه ان يكون هذا
النزاع فرعا للنزاع في ان الشرط داخل في حقيقة السبب ومكمل لها ولا قالت الحنفية الشرط ما يكمل
السبب به وانتفاؤه مانع من انعقاد السبب سببا وقال اصحابنا هو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر
لا ذاته وانتفاؤه مانع من تاثيره وتعليق الحكم به لا من تحققه   الجواب ان الشرعي ههنا
على ما اشار اليه الشارح العلامة في شرحه ان اردتم بالشرعي ما هو المسمى شرعا به سواء كان معتبرا
شرعا ام لا فالملازمة ممنوعة وان اردتم به المعتبر شرعا فبطلان اللازم ممنوع وفي هذا اشارة
الى ان النزاع في كونه صحيحا مبني على ان الفعل الشرعي ما ذا وفي قوله لم يلزم اشارة الى كونه مبنيا
على النزاع الاخر ولا يتوجه منها منع اللزوم وبان المعتبر هو العقد بالشروط لا المركب منها ومن
الاركان لانه النزاعي وهم قايلون بدخول المشروط في كمال حقيقة الاسباب
ويدل عليه قوله دعي الصلوة لانه في معنى لا تصلي   قالوا انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا
عنه فلا يمنع عنه قالوا في بيان الملازمة الثانية لان التكليف للابتلاء والابتلاء بالنهي انما يتحقق
اذا كان المنهي عنه مقصود وجوده من العبد باختياره لتشتمل ان يفعل فيعاقب او

بكف عنه فيثاب اذ لولم يكن وجوده باختياره كان النهي تمحالا وانهم لا يقولون بان النهي عن الافعال
الشرعيه نسخ لها والجواب اولا انه ممتنع عنه لا يخفى انه ساقط ههنا في الجواب ان يقال ان اريد
بالشرعي الذي كان ممتنعا عنه المسمى شرعا بعد فالملازمه الثانيه وهي قوله فلا يمنع عنه ممنوع لان عدم اعتباره
شرعا انما يعلم بهذا المنع اي النهي لا بمنع اخر لكن لا يعلم في جواب دليلهم اولا المنع الاول فاقتصر ههنا على منع
الملازمه الثانيه ويعلم بهذا الترديد بطلان ما قالوه في بيان الملازمه الثانيه لانه مبني على ان المنهي عنه
هو المعتبر شرعا اي مشتملا على جميع الشرائط والاركان وعدم اشتماله انما علم بالنهي لا بمنع اخر
كما ذكرناه في تحصيل الحاصل قد مر في الاستدلال على نفي الحسن والقبح العقليين بان فعل العبد غير
مختار اي اخره اعتراضات رابعها وهو الذي عده تحقيقا بخلاف البواقي انا نختار ان فعل المختار
الى مرجح وهو الاختيار وسواء وجب الفعل به او لا يجب يكون اختياريا وقد اشار الى هذا اذ
معناه انه متمكن من تحصيله مع انه واجب الحصول لان وجوب حصوله بتحصيل الاختياري لا يعيره
ولهذا سلم في جواب هذا الاعتراض ان تحصيل الحاصل للمكلف وبين انه لا يجديكم نفعا لان اختيار العبد
ليس صادرا من العبد بل من الله فلا يستقل العبد بالفعل فلا يحسن التكليف وقال الشافعي
النهي عن الوصف ان قيل فرق بين النهي عن الشيء لوصفه وبين النهي عن الوصف الملازم لان النهي في الاول
وارد على الموصوف والصفه عله للنهي عنه وذلك كالنهي عن الربوا اذا اريد به العقد فان اركانه الايجاب
والقبول عن الاهل في المحل نهي عنه لاشتماله على وصف الزياده في احد الطرفين وفي الثاني وارد على نفس
الصفه كالصلوه في الدار المغصوبه وامثالها من البيع مع تلقي الركبان ونحوه فان النهي فيهما ورد على
الغصب في الاكوان التي هي صفه للصلوه من الحركات والسكنات لا على الصلوه والكلام في الاول
لا الثاني فلم نقل احد ان النهي فيه يضاد وجوب اصلها فكيف يجي ردا على القائلين بدلالة النهي على الصحة ان
النهي عن الوصف يضاد وجوب اصلها قلنا انهم صرحوا في اصولهم بان النهي في الافعال الحسيه
عائد الى ذاتها وفي الافعال المشروعه عائد الى وصفها والا كان النهي نسخا وانهما مختلفان حدا و
حقيقه وسموا مثل هذا الفاسد وفسروه المشروع باصله دون وصفه فثبت ان المنهي عنه فيهما عندهم
هو الوصف لا الفعل ومعنى قول الشافعي انه ظاهر اي الغالب في استعمال الشرع ان نهي التحريم
في الافعال الواجبه يرفع وجوبها ويضاده وذلك لان وجوب الاصل مستلزم لوجوب وصفه بالاقتضا
فعدم وجوب الوصف يستلزم عدم وجوب الاصل واحتمال كون النهي رافعا لجواز وصفها او منفيا
لوجوبها لا ينافي ما ذكرنا لان الاحتمالات المرجوحه لا تدفع ظهور مقابلها وقد مر مثل هذا في
بحث الصلوه في الدار المغصوبه وهو ان نهي التحريم منصرف الى الذات غالبا واذا قام دليل شرعي
خاص يوجب مخالفه الظاهر يعتقد انه حينئذ لا ينصرف الى الذات بل الى وصفه بخلاف نهي الكراهه
فانه ينصرف الى الوصف غالبا كالنهي عن الصلوه في الاماكن المكروهه وعن الصوم في يوم الجمعه
مفردا فان الصلوه والصوم يصح منهما مع الكراهه فان قيل ان اريد بمضادة نهي التحريم لوجوب

مباحث العام

الاصل مضادته له في الافعال الحسيه فلا نزاع فيه وان اريد بها مضادته لوجوب الافعال
الشرعيه او اعم فمصادره قلنا نريد الثاني ولا مصادره لان مدلول النهي عن الافعال الشرعيه نفي ما
يسمى شرعا باسمه لا المعتبر شرعا والصحيح ليلزم المصادره لا انه يضاده عقلا اعلم انه لم نقل قطعا
مع ان مقابل الظاهر هو القطعي تنبيها على ان ضد القطع هو المحتمل العام هو اللفظ المستغرق
لما يصلح له فاللفظ يخرج الفعل فانه لا عموم له اذا كان مثبتا لا بحسب الاقسام والجهات ولا بحسب
الازمان ولا بحسب المكلفين كما سيجي وكذا المعاني الكليه الشامله لجزئياتها فانه لا عموم لها عند ابي
الحسين وعند القائلين بالكلام النفسي له عموم وقوله المستغرق اريد به معناه اللغوي وهو ان لا يخرج
عنه شي من المتعدد والذي يمكن ان يعد في اللفظ كما سيجي في بيان الاعتراض عليه ولا يلزم من تعريف العام
الاصطلاحي تعريف الشي بنفسه وبه يخرج ما يتناوله للافراد تناول صلوحيه على البدل لا الاحاطه والا
كالنكره في الاثبات وقوله لما يصلح له معناه جميع ما يطلق عليه اللفظ مسميا به اذ هو اللعموم والمراد
بالصلوح صحة اطلاق اللفظ عليه اطلاق الاسم على جزئيات مسماه فيخرج به الجمع المعهود ونحو عشره و
ساير اسماء الاعداد بالنسبه الى احادها وقول من زاد فيه بوضع احترازا عن خروج المشترك اذا
استغرق افراد معنى واحد كالعين اذا اريد به جميع افراد الجاريه او الباصره فانه عام وليس
مستغرقا لجميع ما يصلح له من المعاني وقال بعض الفضلاء احترازا عن دخول المشترك اذا اريد به
جميع معانيه وعن دخول اللفظ المستغرق لمعناه الحقيقي والمجازي لعدم جواز ذلك عند ابي الحسين
وفيه ان التعريف بالحد قد يكون لافاده كونه جامعا وقد يكون لافاده كونه مانعا وانما اهمل ابو الحسين هذا
القيد لان اللفظ عنده لا يصلح لاطلاقه على معناه الحقيقي والمجازي ولا لاطلاقه على معنييه الحقيقيين
والمراد بالوضع اعم من الوضع الاول والثاني ليتناول عموم الحقائق وعموم المجازات كما في قوله
لا تزوج النساء وعبيدي احرار فان اطلاق الجمع على الواحد بالمجاز لا يقال التعريف غير
متناول لعموم المفهوم والعله لعدم صدق اللفظ عليهما لانا نقول العموم فيهما للفظ باعتبار
دلالته عليهما وان لم يكن دلالته عليهما بالمطابقه كما سيجي بيانه فيتناولهما الحد او لا يكون لهما عموم عنده
انما يتناول تناول صلوحيه على البدل اي انما يتناول العشره احادها التي تضمنها على سبيل
الاحتمال لا على سبيل الاستغراق وذلك لان العشره حقيقه في مجموع الخمستين فقد يطلق ويراد بها
كل عشره لان كل واحده منها من جزئيات مدلولها ويكون تناولها على سبيل الاستغراق واما اذا
اريد بها بعضه فكانت مجازا او يحتمل لكل ما هو بعض منه من الواحد والاثنين الى التسع فيكون تناو
تناول احتمال نعم اذا كان المخرج معينا كان حملها على بعض ما بعضه وهو البعض الذي هو اقرب
من الحقيقه اولى والا كانت محتمله كالعام فانه حقيقه في العموم فاذا اريد به بعض جزئياته للتخصيص
كان مجازا فان تعين المخرج كان حمله على واحد من مجازاته وهو البعض الاقرب من الحقيقه وهو
جميع ما بقي بعد التخصيص اولى وان لم يتعين كان محتملا على التقديرين لا يكون مستغرقا لجميع مجازاته

وفوائد القيود ظاهره فاللفظ جنس وبه يخرج المعاني والافعال والواحد يخرج المركبات من نحو ضرب زيد عمرا والدال يخرج المهمل اذ المراد بالدال ما دلالته وضعيه ومن جهة واحدة يخرج المشترك بالنسبة الى مفهوميه عند من لا يجوز عمومه بالنسبة اليهما لان دلالته عليهما من جهة وضعين لا من جهة وضع واحد ويدخل بالنسبة الى جزئيات مفهوم واحد لان دلالته عليها من جهة وضع واحد وقوله على الشيئين اي شيئين من جزئيات مفهوم يخرج النكرات في الاثبات رجلا ورجلا وتثنيه وجمعا فان رجلا ولها بجزئياتها ليس للدلالة اذ لا يطلق مرادا بها كل واحد منها بل على وجه الصلاحيه والبدل هكذا ذكره الامام الرازي وقوله فصاعدا يخرج الجمع المعهود في نحو قولك جاءني ثلثة رجال بصريين واربعة رجال كوفيين فاكرمت الرجال وهو باطلاقه يقتضي ان لا يقف الصعود على مرتبة من مراتب العدد فيدل العام على شيئين فصاعدا بلا حصر وبه قيد الامام الرازي فلزم من هذين خروج الجمع المعهود نحو الرجال والنكرة نحو رجال لا بالتثنية وجمع المعهود والنكره كما قاله الشارحون لانه لم ينقل احد ان التثنية من الفاظ العموم ولا الغزالي لانه حصر العموم في خمسة انواع آ الفاظ الجموع ب اسماء الشرط والموصول من نحو من وما ومتى واين ونحوها ج النكرة في سياق النفي د الاسم المفرد اذا دخل عليه اللام هـ الالفاظ المؤكده نحو كل وجميع ولم يعد الفاظ التثنية منها او المراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد كان الاظهر ان يقول ما لا يتعدد ليصح حمله على اللفظ الا انه عدل اليه لانه يريد بيان وحده اللفظ والتقدير والمراد بوحده اللفظ ان لا يتعدد وان صح ما بعدها في تاويل المصدر بمعنى الفاعل اي اللامتعدد يتعدد معانيه وذلك نحو الذي في قولهم الذي ياتيني فله درهم فانه يتعدد معناه لانه يتناول كل من ياتي المتكلم من زيد وعمرو وغيرهما من الامور المتعدده المندرجه تحت مفهومه مع عدم تغير اللفظ وتعدده بتعدد المعنى بخلاف ضرب زيد عمرا وساير المركبات ولا ينتقض التعريف بنحو العشره وجاله مدلول تضمني لان مراده بالمتعدد جزئيات المعنى لا اجزاؤه لانه وان عد الجمع المنكر من صيغ العموم لكنه لم يات به الا في صورة النفي ومثل له بقوله يوم ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الاشرار فيكون عمومه باعتبار جزئيات معناه لا اجزائه وعن الثالث لا نقول الاعتراض بدخول المثنى في التعريف كان باعتبار دلالته على جزئيه لا باعتبار دلالته على جزئياته ليتجه الجواب لانا نقول الاعتراض باعتبار المذكور في غاية السقوط لان المراد بالشيئين فصاعدا في تعريف العام جزئيات مفهومه لا اجزاؤه كما مر في شرح التعريف الاول فلذلك لم يحمل كلام المصنف عليه وايضا لا يصدق عليه هذا الجواب مبني على ان قوله فصاعدا معطوف على محل المجرور قبله كما في قوله يذهبن في نجد وغور غائرا ولما لم يدل التنبيه على ما فوق الاثنين لم يرد على التعريف المذكور ولا يذهبن ويمكن ان يقال ان صاعدا في التعريف مثل في قولهم اخذته بدرهم فصاعدا ونصب على الحال عن محذوف تقديره فذهب الثمن صاعدا فينبغي ان يكون التقدير ههنا فذهب المدلول صاعدا فيتخطى الى ما ذكره لان المص بين في شرح المفصل ان صاعدا في قولهم انما جعل حالا عن

محذوف فلا انه لا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى ولا على المفعول معنى اذ الصاعد هو الثمن وليس المراد انك اخذت الثمن والمثمن ولا على درهم اذ ليس المعنى انه اخذ المثمن بدرهم وزائدا انما المعنى ان المثمن ذو اجزاء بعضها ماخوذ بدرهم وبعضها بما زاد عليه ويستقيم فيما نحن فيه عطفه على شيئين اذ العام يدل على شيئين وعلى ما فوقهما ايضا فان قلت فما معنى الفاء ههنا قلنا التعقيب الطبيعي لان فهم ما فوق الاثنين يتوقف على فهم الاثنين من غير ان يكون الموقوف عليه علة للموقوف وعن الرابع اي الجواب عن الرابع يعلم مما مر وهو ان تناول جمع المعهود والنكرة لجزئياته تناول احتمال لا تناول دلالة الا عن بسر فلا يكون هو الدال عليهما ثم ذكر المص ان الاولى هذه العبارة مشعره على ما الف من سياق كلامه في الشرح بانه لا اولويه للتعريف الذي ذكره ومن الاستبعاده ذلك كما في قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وانما قلنا ذلك لان اولويته بناء على اعتقاد ورود ما اورده على التعريف الاول من دخول المفرد والمركب الدالين على المدلولات التضمنيه كالعشره ودرهمين ورجال ضرب زيد عمرا او على التعريف الثاني من كونه غير جامع لخروج نحو المعدوم والموصول مع صلته عنه وغير مانع لدخول اللفظ الواحد الذي يدل على اجزائه كالتثنيه والجمع المنكر والمعهود والمفرد الموضوع لمعنى مركب فيه وعلى اعتقاد ان العموم انما يكون باعتبار ما اشتركت المسميات فيه والتزام ان الجمع المنكر والمعهود عامان عند الغزالي كما ذهب اليه اصحاب ابي حنيفه رحمهم الله حيث عرفوا العام بانه ما ينتظم جمعا من المسميات واراده باسم المسميات اسم الجنس المفرد مع انه لم يذهب الى عمومهما غيره الا الجبائي فانه ذهب الى عموم جمع المنكر ويجيء ما فيه وقد عرفت اندفاع ما اورده على التعريفين وانه لا ضرورة في التزام ان الجمع المعهود والنكرة داخلان في التعريف الثاني ويجيء ان العام قد يكون بمعنى الحقيقه وهو الذي يكون عمومه باعتبار ما اشتركت المسميات فيه وقد يكون مختلف الحقيقه كما في عموم المشترك ما دل كالجنس او ورد ما يدل اللفظ لتناول عموم المعاني ايضا كالمفهوم والعلة فانها ايضا من العام حقيقة على ما هو المختار وعنده لا نقال ان كان المراد بالمسميات ما كان العام اسما لها وكانت جزئيات له لم يحتج الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لاخراج ما يدل على اجزائه بالتضمن كالعشره لان احادها ليست جزئيات له وان كان المراد بها ما يتناول الاجزاء ايضا دخل فيه جمع المنكر في الاثبات مع ان المختار عند المص انه ليس بعام ويستدل عليه ويبطل ما ذهب اليه الجبائي من عمومه لانا نقول المراد بها اعم من جزئيات الدال ومن اجزائه وعموم جمع المنكر بالنسبة الى اجزائه يخرج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه لان الامر المشترك فيه هو المعنى الكلي الذي يندرج تحته المسميات التي هي جزئيات له ويصدق حمله على كل واحد منها كما يجيء اليه عن الشرح وعمومه بالنسبة الى جزئياته يخرج بقوله ضربه لانه باطلاق واحد لا يتناول جميع مراتب الجمع فان قيل التعريف المذكور لا يتناول نحو لا تزوج النساء وعبيدي احرار فان عمومهما باعتبار اجزائهما لا باعتبار جزئيات الجمع قلنا الامر الكلي الذي يشترك فيه المسميات قد يكون معنى حقيقيا للعام وقد يكون معنى

مجازا بالكلية كما في عموم المشترك بين مفهوميه فانه باعتبار معنى مجازي كما سيصرح المص به وهو المسمى به وكذا في عموم اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازي فانه باعتبار معنى مجازي يشترك فيه المعنى الحقيقي والمجازي والعموم في المثالين المذكورين ونحو تمام الجموع العام باعتبار الآحاد اعا هو باعتبار المعنى المجازي الذي يشترك فيه مسمياتها وهي الجرسات التي يطلق عليها هذه الجموع باعتبار ذلك المعنى المجازي وهو ما يسمى باسم جنسها المفرد ويناسب هذا من وجه ما ذهب اليه فخر الاسلام ان الجمع المنكر عام باعتبار انتظام آحاده واذا عرف يطلق جنسه وكان عموم باعتبار جنسه المتناول لما صدق عليه مجازا مطلقا البحرح المعهود اذا المعهود يدل على المسميات لكن لا مطلقا بل مع تقييدها بمرتبة من مراتب عدد يهم وما يدل على المسميات مطلقا غير بانه استغراق بجميع المراتب في المقام الخطابي دفعا للترجيح بلا مرجح كما قاله صاحب المفتاح وسيجيء في كلام المص اشاره اليه . ولذلك يقول المطقون العام بالامنع تصور الشركة فيه بمعنى امكان حمله بالمواطاه على كثيرين مرحوبا به وهذا التعريف وان ذكروه للكلي لكن لا فرق بين الكلي العقلي والعام لان معنى العام شيء يثبت له الشمول ومعنى الكلي العقلي الشيء الذي عرض له الشمول مع العارض سواء كان هناك امر واحدا ولم يكن ان قيل هذا ينافي ما عبره المص في العام من دلالته يجب ان يكون باعتبار امرا اشتركت المسميات فيه قلنا لا منافاة لان اعتبار الامر المشترك فيه لا يقتضي وجوده وتحققه في الخارج فلا منافي قوله لم يمكن لان المراد عدم وجوده في الخارج وانما النزاع في واحد متعلق بمتعدد المراد بالتعلق صدقه على المتعدد واطلاقه عليه لا التعلق المطلق اذ من البين جواز كون المرئي الواحد بعينه متعلقا للابصارات واما كون المسموع الواحد متعلقا للاستماعات وكذا المشموم فغير مسامح اذ ليس المتعلق فيها للمتعدد امرا واحدا بعينه لان الهواء الحاصل للصوت اذا صادم الهواء المجاور له حدث فيه مثل ذلك الصوت فالمسموع الذي يتعلق به استماع زيد مثل المسموع الذي يتعلق به استماع عمرو لا عينه وكذا المشموم والامر الموجود الواحد الذي يطلق على المتعدد لا تحقق له الا في اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني قال الغزالي الرجل له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان اما وجوده في الاعيان فلا عموم له اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما واما وجوده في اللسان فيتحقق فيه العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحد فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات الكثيرة واما الوجود الذهني فيتحقق فيه ايضا العموم ان قيل به لان معنى الرجل شيء كلما حصل ان العقل يا خذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل واذا رأى عمرا لم ياخذ منه صورة اخرى بل يعود ما اخذه من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاما فلا باس . ويجري محل النزاع كما في الامر هذا شرح لقوله الشافعي والمحققون للعموم صيغ قال الامام كما ان للامر منها ما هو لفظي ومنها ما هو نفسي كذلك العام منه ما هو

لفظي كصيغ العموم ومنها ما هو نفسي كما اذا كان احد المتوجدين الذين بينهما نسبة قائمة بالمتكلم محيطا بجميع افراده واختلف الاصوليون في صيغ العموم اختلافهم في صيغ الامر ونقل مصنفوا المقالات عن الاشعري والواقفية انهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغا لفظية وهذا النقل على هذا الاطلاق زلل فان احدا لا ينكر امكان التعبير عن معنى العموم بعبارة تخص به كقول القائل رأيت القوم واحدا واحدا لم يفتني منهم احد وانما انكر الواقفية صيغا مخصوصة تستعمل في العموم وقالوا انها ليست موضوعة للعموم فقط دون نصا فيه وحاصل النزاع راجع الى النزاع في الصيغ التي سنذكرها في انها حقيقة للعموم على وجه الانفراد ام لا . فقال الاكثر له صيغ هي حقيقة فيه هذا شرح لقوله والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر يعني كما ان في صيغ افعل خلافا للعلماء فقيل انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك معنى او لفظا وقيل بالوقف كذلك لهم خلاف في صيغ العموم الا انه لم يقل ههنا بالاشتراك المعنوي فالتشبيه في الاشتراك انما يكون على طلاقه لا على تفاصيله فلم يتعرض المص لبيان هذا الخلاف استغناء عنه بما مر في الامر وذكر ههنا وجها اخر لم يكن هناك وهو التفصيل في الوقف لانه ذهب بعضهم الى ان صيغ العموم حقيقة فيه اذا كانت مستعملة في الامر والنهي لورود التكليف بهما عامين غالبا فيقتضي ظهورها بخلاف الاخبار فتوقف فيها ولما لم يتعرض لبيان الوقف هناك تعرض ههنا لبيانه وهو على احد الوجهين احدهما انا لا ندري انها وضعت للعموم او للخصوص ام لا والى هذا اشار بقوله او وضع لها ام لا والضمير لافراد العموم والخصوص وورود ضمير الجمع لان كل صيغ منها النوع معين وان كان المذكور اثنين جنس العموم والخصوص والفعل مسندا الى الجار والمجرور كما في قوله تع غير المغضوب عليهم وثانيهما انا ندري انها وضعت لشيء منهما لكن لا ندري انها وضعت للعموم فيكون حقيقة فيه ام لا فيكون مجازا فيه وعلى تقدير كونها حقيقة فيه لا ندري انها وضعت له فقط فيكون منفردة ام له وللخصوص ايضا فيكون مشتركة فالضمير في قوله انه للبيان وفي لها لافراد العموم والخصوص كما مر وقوله احقيقة اي حقيقة في العموم وقوله مجاز يعطف على حقيقة اي مجاز في العموم . تعريف جنس فيه اشعار بان اللام لم يوضع للاستغراق بل للتعريف الجنس والاستغراق يستفاد من المقام نحو ما من رجل هذا المثال نص في التعميم واما اذا لم يرد من بعدها وقيل ما رأيت رجلا كان ظاهرا في نفي الرؤية عن جنس الرجال وكان السامع متطرقا اليه قال سيبويه يجوز ان يقول القائل ما رأيت رجلا وانما رأيت رجالا واما النكرة في الاثبات فلا تعم الا اذا وقع في سياق الشرط نحو من يأتيني بمال اجازه فانه لا يختص بمال معين هكذا قاله الامام في البرهان وشاع وذاع ولم ينكره احد دليل اخر على كونها للعموم اي احتجاج العلماء والصحابة رضوان الله عليهم بها على العموم وهم من اهل اللسان دليل على انها للعموم والالم يعموه

منها وشيوع احتجاجهم مع عدم الانكار دليل اخر على انها للعموم لانه احتجاج سكوتي وهو كاف في اثبات مدلولات الالفاظ وفيما المقصود منه العمل وعليه حصول اليقين ايضا لهم بالعموم في كل مثال احتج العلماء بشيء من الوجوه المذكورة لا للصيغ فهذا ايراد على الدليل الثاني وهو الاستدلال باحتجاج العلماء بصيغ مخصوصة على العموم لا على الدليل الاول لرجحان فهم العموم من صيغ بحيث لا نعرف احدا قطعي وانكاره عناد واعلم ان ذلك مما يختلف اي حمل الصيغ على العموم انما يكون احوط في بعض الصور وهو صورة الوجوب نحو اكرم العالم اذ لو حمل على الخصوص وترك اكرام بعض العلماء لاثم واما في صورة الاباحة نحو كل الطعام فلا يكون في الحمل على العموم احتياط بل ربما كان الاحتياط في الحمل على الخصوص والظاهر انه اي الصيغ وتذكير الضمير بتأويل اللفظ حقيقة للاغلب وهو الخصوص لانها ان استعملت في موارد الخصوص فذاك وان استعملت في موارد العموم فالغالب انه اريد بها الخصوص لقولهم ويسند الى ابن عباس ما من عام الا وقد خص فان معناه ليس صيغ العموم ملتبسة بحال من الاحوال الا بحال التخصيص غالبا حتى صيغ العام الواردة في هذا التركيب ايضا يراد الخصوص غالبا وانما قلنا ان الالتباس بالتخصيص غالبي لا دائمي لان بعض صيغ العموم قد لا يكون ملتبسا بالتخصيص نحو والله بكل شيء عليم فيكون ارادة الخصوص بالصيغ المتنازع فيها اغلب و ارادة العموم اقل فالظاهر انها تكون حقيقة في الخصوص مجازا في العموم تقليلا للمجاز

فصل وهو لكل عدد بناء على ان الواحد والاثنين ليسا من العدد والمراد من العدد عدد يطلق عليه صيغ الجمع فان قيل الجمع اما للقلة وهي صيغ أفعل وافعال وافعلة وفعلة والجمع المصحح وهو حقيقة في العشرة وما دونها الى الثلاثة واما للكثرة وهو ما عداها وهو حقيقة فيما فوق العشرة من احد عشر الى غير النهاية فشيء منهما لا يصلح حقيقة لكل مرتبة من مراتب الجمع كما صرح النحاة به والمص في كتبه النحوية قلت الاصوليون لم يفصلوا في الجمع هذا التفصيل لان من غرضهم تعلق الحكم بما يفهم عرفا من هذه الصيغ وهي تستعمل عرفا في كل مرتبة من مراتب العدد من غير تفصيل بين صيغ وصيغ ولذلك قال اصحابنا في اية الصدقة يجب ان يعطى من كل صنف من الاصناف الثمانية غير العاملين ثلثة وفيما اذا قال الموصي اعتقوا عني رقابا وقال المعتزلة على ذلك انه يحمل الجمع على ثلثة لان هذا العدد متيقن دون ما عداه وقال ابو علي اذا قال القائل رايت رجالا يحمل على الاستغراق وقال ابو هاشم بل يحمل اذا تجرد على ثلاثة فصاعدا وقد يعرف اي قولنا رجال يحتمل كل مرتبة من مراتب الجمع والمرتبة التي تستغرق جميع المراتب يعني انه لا يخرج منها واحد احدى حقائقه فكان حمله على هذه المرتبة اولى احتياطا لانها اما نفس المراد او مستلزمة له وهذا مثل ما يقال اللفظ ينصرف عند الاطلاق الى الحقيقة الكاملة بخلاف رجل فانه ليس له حقيقة تندرج فيها سائر حقائقه واعلم ان رجالا اذا اريد به مرتبة تندرج تحتها سائر حقائقها لا يكون عاما بالمعنى المتنازع فيه لان المراد عمومه

لمعنى الكل الافرادي بان يراد به كل واحد من جزئيات الجمع بل يكون عاما لمعنى الكل المجموعي اذا اريد به مرتبة جميع المراتب جوازها وهي جزئي واحد من جزئيات الجمع على ان قوله كان حمله على هذه المرتبة اولى احتياطا معارض بان حمله على اقل ما يطلق عليه اللفظ اولى لانه متيقن وغيره مشكوك فيه والاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك اولى ويساعد ذلك في التكاليف بان الاصل براءة الذمة بل الجواب منع كونها حقيقة في كل مرتبة قال ابو الحسين الجواب انه ان اراد ان قولنا رجال حقيقة في الثلثة والاربعة وفي كل عدد اشد ادا فذلك غير مسلم لانه موضوع لمعنى كلي وهذه الاعداد جزئيات له وان اراد انه حقيقة في القدر المشترك بينها فصحيح لكن لا يكون حمله على الاستغراق حملا له على جميع حقائقه لان حقيقته واحدة وكل مرتبة هو مما صدق عليه حقيقته لا نفسها الا ان يقال اطلاق المتواطي على جزئياته بطريق الحقيقة لانا نقول هذا اذا اطلق المتواطي واريد به حصة منه من غير ان يكون معه قيد اما اذا اريد به الحصة مع قيد الخصوصية كان بطريق المجاز من قبيل اطلاق العام على الخاص وقد مر ذلك مرارا وابو الحسين يزعم انه يراد بالجمع المنكر حصة معينة من جزئيات هو من المرتبة التي يندرج تحتها سائر المراتب فلا يكون حقيقة فيها ايضا قال الامام يصح اطلاق اسم الجمع للمثنى مجازا وكذا للواحد ولكنه في الواحد ابعد يصح ويصح للواحد للواحد وذلك اذا دلت قرينة على ان القصد من الجمع الى الجنس ويستوي فيه الواحد والمثنى والجمع كما اذا برزت امراة لرجل فيقال بعلها في توبيخها اتتبرجين للرجال بالكلفة وان لم تتبرج الا لواحد اذ يعلم ان الحمية والانفة انما ينشأها التبرج الى الجنس سواء كان واحدا او متعددا والذي يتم منها في المتعدد يتم منها في الواحد ولعل لفظ الجمع منهما امثل واشكل واوفق للمقصود ويعلم مما ذكره ان الجمع المفيد للاستغراق في الوحدان مجاز سواء كان في الاثبات او في النفي على ما عرفت ولنا استدلال ابن ولنا في المذكور من المجازية والصحابة استدلال ابن عباس وعدول عثمان الى التاويل وفيه بعد اي وفي منع الملازمة بناء على شرط اتحاد الموصوف والصفة في صورة المثنى والجمع بعد لان المشترط انما هو اتحادهما في معنى المثنى والجمع ولذلك جاز ان يقال جاءني زيد وعمرو وبكر العالمون لاتحادهما في معنى الجمع اما كون الصفة في معنى الجمع فظاهر واما كون الموصوف في معناه فلان عطف المفردات بالواو في معنى جمعها مع انه ليس بينهما اتحاد في صورة الجمع لان الموصوف ليس على صيغة الجمع واذا لم تكن الصفة في معنى الجمع وكان الموصوف في معناه كما يقال جاءني زيد وعمرو وبكر العالمان او بالعكس كما يقال جاءني زيد وعمرو والعالمون لم يجز لعدم اتحادهما معنى لا يقال في الاستبعاد بعد لان العطف بالواو في الاسماء المختلفة كالجمع في الاسماء المتفقة صورة وفي الاسمين المختلفين كالمثنى في المتفقين صورة فلذلك جاز المثال الاول وامتنع الاخيران لانا نقول اذا جوز اطلاق صيغ الجمع لاثنين كان صورة الجمع صورة للمثنى مجازا وكان نحو رجال عالمان و

ودجلان علما اولى بالجواز من المثال الاول اذ ليس فيه صورة المشبه به صورة المشبه وقد اشترط الاتحاد في الصورة عند المحب من سمع او عقل ان قيل المخصص قد يكون حسا كما في قوله تعالى واوتيت من كل شئ فلم لم يذكره قلنا اراد بالعقلي ما علا السمعي فيندرج في العقلي غير السمعي مما يدرك بالعقل او بغير السمع من الحواس الباقية عند الجبار حقيقة ان خص بشرط او صفة لا استثناء وقال الشارح العلامة في هذا نظر لانه قال في عمد الادلة والصحيح انه يصير مجازا باي مخصص لانها استعمال اللفظ في غير ما وضع له سواء اتصلت او انفصلت والجواب ان المذكور في الشرح هو قوله اولا وكانه رجع عنه ويدل على ذلك ان ابا الحسين قال في المعتمد عند تحرير المذاهب في هذه المسئلة ذهب قوم الى انه لا يصير مجازا وقال اخرون يصير مجازا وقال اخرون يصير مجازا ان خص بدليل غير لفظي وقال اخرون يكون مجازا الا ان يخص بلفظ متصل وقال اخرون يكون مجازا الا ان يكون مخصصه شرطا او استثناء وقاضي القضاة يقول بكونه مجازا الا ان يكون مخصصه شرطا او تقييدا بصفة وجعله مجازا بالاستثناء حيث اورد في بيان مذهبه حملا اسمية خبرها فعل مضارع ليدل على ثبوته على هذا القول وحدوث هذا القول في الحال ثم قال وقد فصل قاضي القضاة في الشرح بين التخصيص بالاستثناء وبالشرط بان الشرط لا يخرج شيئا من احاد العموم فلم يجعله مجازا وانما يخرج حالا من الحالات لانك اذا قلت اكرم بني تميم ان دخلوا الدار لم يعين تلك الاعيان بخلاف الاستثناء واجاب عنه بان الشرط اذا اخرج بعض الاحوال فقد اخرج بعض الاعيان لانك اذا قلت اكرم بني تميم ان دخلوا الدار فقد اخرجت الاعيان الذين لم يدخلوا الدار وبان الشرط قد يورد لاخراج الاعيان نحو اكرم بني تميم ان كانوا من بني سعد وقد يقال اعتراضات من خواص الشرح على الف من عبارته نوجه الاول ان يعوث الملازمة في قولكم لو كان حقيقيا في الباقي كما في الكل لكان مشتركا فرع كون العام مستعملا في الخصوص ومرادا به الباقي وليس كذلك بل العام مستعمل في العموم والمراد به الشمول والمخصص يدل على اخراج بعض جزئياته لمنطوقة كما في الاستثناء او لمفهومه كما في الصفة والشرط والعامة ثم يسند الى ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد من المجموع العام مع مخصصه لا من العام فقط فلا يلزم الاشتراك فقولك اكرم بني تميم الطوال عند الخصم بمنزلة قولك اكرم بني تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال فالطوال ان كان شاملا لجميعهم كان الموصول بدل الكل والطوال صفة غير مخصصة بل كاشفة او مادحة وان كان مختصا ببعضهم كان الموصول بدل البعض والطوال صفة مخصصة فكما ان الموصول اذا كان بدل البعض لم يكن المبدل منه مرادا به البعض بل المراد به الجميع كذلك اذا كان الطوال صفة مخصصة لم يكن المراد بالموصوف بعضه بل يراد به جميع جزئياته لان الصفة المخصصة بمنزلة البعض وكانك قلت اكرم من جميع بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال و اما القصار منهم فلا تكرمهم فيرجع الضمير الى الجميع ولو كان المراد به الخصوص ورجع الضمير الى الجميع

كان

كان من باب الاستخدام وهو خلاف الاصل وهذا الاعتراض هو بعينه احد المذاهب في المستثنى وهو ان المستثنى منه يراد به العموم والمستثنى يراد به الخصوص واداة الاستثناء يراد بها اخراجها والاسناد الى ما بقي بعد الثنيا وتوجيه الثاني وهو معارضة انكم وان استدللتم على ان العام المخصوص مجاز في الباقي لكن عندنا ما ينفيه وهو ان العام المخصوص لم يرد به الباقي بوضع ثان له واستعمال فيه بل لما مر اخر لما مر ان العام مستعمل في العموم وعدم ارادة المخرج انما طرأ عليه بواسطة المخصص المخرج و الاسناد الى ما بقي بعد الاخراج واليه الاشارة بقوله فلم يرد الباقي الى اخره والمجاز في الباقي يراد به الباقي بوضع واستعمال بان على ما عرفت في تعريف المجاز والى هذا اشار بقوله بخلاف المجاز ينتج الثاني العام المخصوص ليس مجازا في الباقي وهو المط ولما كانت الصغرى مبنية على ما مر في الاعتراض الاول من ارادة الاستغراق باقية بالعام المخصوص قال فلم يرد الباقي بالفاء ليدل على تفريعها على ما مر وتوجيه الثالث وهو وارد على الدليل الثاني ان اللزوميه المذكورة فيه وهي لو كان العام المخصوص حقيقيا لكان كل مجاز حقيقيا ممنوعة وانما يثبت ذلك لو كان كل مجاز مستعملا في المعنى الحقيقي كما ان العام المخصص مستعمل في معناه الحقيقي وهو الشمول وعدم ارادة المخرج طرأ عليه من ذكر المخصص والاسناد الى ما بقي بعد الاخراج كما عرفت لكنه ليس المجاز كذلك فلا يتم ما ذكره كان اللفظ مسا ولالة حقيقية صيغ العموم منها ما وضع لنفس الشمول والاحاطة ككل وجميع واخواته ومنها ما وضع للماهية التي عرضها العموم كاسم الجنس والجموع المعرفة بتعريف الجنس والاول يسمى الكلي المنطقي والثاني هو الكلي العقلي والثالث هو الكلي الطبيعي لانه عارض عن الماهية بشرط عروض المقولة على كثيرين لها عند المحققين والدليل الذي اورده لا يستقيم في الاولين على ما لا يخفى بل انما يستقيم في الثالث لان اسم الجنس والجمع اذا عرف تعريفا للجنس كان مدلوله الاشارة الى الحقيقة من حيث هي هي وكان اطلاقه على كل واحد من افرادها بطريق الحقيقة اطلاق المتواطي على افراده باعتبار تخصص مفهومه كما كان قبل التعريف كذلك اذ لا فرق بينهما الا بالاشارة والعموم انما ينشأ من المقام كما مرت الاشارة اليه فاذا طرأ عليه عدم تناوله للبعض لم يغير تناوله للباقي ولو واحدا فكان اطلاقه عليه بطريق الحقيقة لوجوب الحقيقة المشار اليها فيه وكانهم ارادوا بذلك ابطال الايجاب الكلي الذي ادعاه الجمهور وهو كون كل عام مجازا في البقية بعد التخصيص لا اثبات كل عام مخصوص حقيقي في الباقي اذا تحقق هذا عرفت ان جواب هذا الدليل بان العام كان حقيقيا في تناوله للجميع واستعماله في الباقي استعمال له في غير ما وضع له فكان مجازا ليس على ما ينبغي لان الجنس اطلاقه على القليل والكثير حقيقة وهو جوابه عليه ما اورد في الشرح من ان اطلاق الجنس على الباقي كان حقيقة قبل التخصيص ولم يتغير تناوله له لطرو عدم تناوله للغير بعد التخصيص فينبغي ان يكون بعد التخصيص ايضا حقيقيا وقد يقال ارادة الباقي اي الجنس المعرف حقيقي في الباقي كما انه حقيقة في المخرج والمحتاج الى القرينة عدم

اراده المجموع لا اراده الباقي فكان حقيقة فيه ولا يخفى وروده بعد تحقيق ما مر كون النزاع
في لفظ العام او في الصيغ وذلك لان الصيغ مدلول لفظ العام واللفظ الموضوع قد يطلق ويراد به
عينه كما يقال زيد مبتدا وقد يطلق ويراد به مدلوله كما يقال جاء زيد فهذا الغلط منشاه اشتباه
احد المعنيين بالاخر لان لفظ العام مدلول لنفسه على ما عرفت في بحث دلالة اللفظ من المبادي كما
ان الصيغ مدلول له ابو الحسين وهو انه حقيقة المخصص المتصل وهو المراد بغير المستقل القائل
عند الجمهور اربعة الصيغ والشرط والاستثناء والغاية وعند المص خمسة الاربعة المذكورة مع بدل
البعض ولم يذكر ابو الحسين منه في المعتمد الا الثلثة الاول وكذا فيما نقل عنه عند تقرير الاقوال و
قال في المعتمد المخصص اذا لم يستقل بنفسه نحو الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة ذهب القاضي
عبد الجبار الى ان الاستثناء يجعل العموم مجازا ولم يجر ذلك في الشرط والصفة وعند الشيخ ابي الحسين
ان العموم لا يصير مجازا بهذه الامور الثلثة ولعل غرضه ما ذكره وهو ان هذه الامور الثلثة تجعل لفظ
العام مع المخصص شيئا واحدا فلا يكون لفظ العام بانفراده حقيقة ولا مجازا بل يكون العام مع المخصص
حقيقة واستدل على ذلك بان القائل اذا قال اكرم بني تميم الطوال او قال ان كانوا طوالا او قال الا من
دخل الدار يعني البعض لمجموع الامرين فيكون مجموعهما حقيقة فيه ولم يعن بالعام وحده الاستغراق والا كان
استعماله في البعض نقضا ولا البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا
مجازا هذا كلامه وقد نقل عنه في الشرح عند تقرير الاقوال ان العام بغير المخصصات المتصلة عند
ابي الحسين لانها الاستثناء والصفة والشرط وقد عد مما منها وان لم يكن في كلامه ما يدل على
ذلك ولا في المتن لانه فسر المخصص غير المستقل بالشرط والصفة والاستثناء وفيما نقل عنه من ان العام
المخصص بغير المستقل حقيقة نظر لان العام المخصص وحده ليس حقيقة عنده ولا مجازا كما يدل عليه
صريح كلامه على ان المخصص وليطابق الوجه المذكور في المتن والشرح بنفي كونه مجازا ويعارض كونه حقيقة
لانه يدل على ان العام المخصص بغير المستقل ليس له دلالة وحده كما ان مسلما وحده في مسلمين ليس
دالا فليس حقيقة بل المجموع هو الحقيقة لو كان التقييد حاصلا لو كان العام المقيد بما لا
يستقل مجازا لكان كل لفظ ركب مع اخر ووضع لمعنى وقد كان قبل التركيب دالا على معنى اخر
مجازا وذلك نحو مسلمين فان مسلما وضع لمن قام به الاسلام ثم مع علامة الجمع وضع لجماعة قام بهم
الاسلام ولا يدل مسلم وحده على جزء المعنى فضلا عن كونه مجازا بل مجموع المعنى وكذا المسلم اذا
كان التعريف فيه للجنس او للعهد فانه مع اللام للحقيقة المشار اليها من حيث هي او من حيث انها
في ضمن شخص معين وليس مسلم فيه وحده يدل على شيء بل المجموع هو الدال وكذا القسمة لا تجعل
عامة من الاستثناء الواقع في غير العام بل في العدد فان الاعداد نصوص في معانيها ولا مجوز
فيها والمجموع المركب من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء موضوع لما بقي بعد الاستثناء
واللوازم باطلة ولا احتاج الى ذكر العام المخصوص بالاستثناء واللوازم باطلة ولا احتاج الى ذكر

اللفظ دال على مجموع م

العام المخصوص بالاستثناء في مقدم الشرطية على ما هو مقصد صاحب الردود لدلالة لفظ النحوي في قوله
في نحو الرجال مسلمون عليه ان ذكرتم من الصور ليس شيء منها عاما اداة الشرط فيه مجلوب
اي ليس شيء منها كالعام وانما قلنا ذلك لان المستدل لم يدع عموم شيء من الصور حتى يتوجه نفي عمومها بل
ادعى مشابهتها للعام المخصوص بغير المستقل وقال لو كان العام المخصوص مجازا لكانت هذه
ايضا مجازات وليس كذلك فليس الا ان ذلك يعلم من خارج بعد عدم التناول والتخصيص
يعلم مما هو خارج عن الصيغ من القرينة العقلية او الحسية او اللفظية المنفصلة وذلك الامر الخارجي ليس
جزءا من الدال بل قرينة دالة على ان المتكلم استعمل العام لا فيما وضع له وهذا معنى المجاز
والقاضي عبد الجبار وقال مثل ما قاله اي قوله كذلك اشارة الى مثل ما قاله ابو الحسين والقاضي
ابو بكر وهو انه لو كان التقييد بالصفة والشرط يوجب تجوزا لكان نحو المسلمون والمسلم للجنس
او للعهد مجازا الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص لصحة ان المستثنى منه اريد به العموم و
الاسناد بعد الاخراج هذا ما نقل عنه المصنف وفيه اشكال اما اولا فلانه اذا لم يكن الاستثناء عنده
تخصيصا كان المستثنى منه باقيا على عمومه واذا كان باقيا على عمومه لزم ان يكون حقيقة وقد قال
انه ليس حقيقة عنده لا يقال التخصيص بالاستثناء عنده في الاسناد لا في المستثنى منه فلا يلزم ما ذكرتم
لانا نقول التخصيص فرع التعميم والعموم من عوارض الالفاظ فلا معنى للتخصيص في الاسناد
كما سيجيء واما ثانيا فلان القاضي عبد الجبار صرح في كتابه عمد الادلة بان الاستثناء من المخصصات
هذا والذي نقل عنه ابو الحسين في المعتمد ما ذكرناه نقل من انه فصل في شرح العمد بين التخصيص
بالاستثناء وبالشرط وقال يجعل الاستثناء العموم مجازا دون الشرط لان الشرط لا يخرج شيئا
من احاد العموم فلم يجعله مجازا وانما يخرج من الحالات بخلاف الاستثناء فانه يخرج بعض الاحاد فيجعله
مجازا واجاب عنه ابو الحسين من ان الشرط ايضا قد يكون لاخراج الاحاد نحو اكرم بني تميم
ان كانوا من بني سعد فانه لاخراج غيرهم من الاشخاص وبان اخراج بعض الحالات اخراج لبعض
الاحاد لانك اذا قلت اكرم بني تميم ان دخلوا الدار فقد اخرجت الاعيان الذين لم يدخلوا وهذا
كلام لا غبار عليه العام المنكر من الاحاد لم يتعرض لكونه مجازا في الاقتضاء ولكونه
هو اتفاقا لما ذهب اليه الجمهور من مجازيته بل استدل على ان تناوله لكل واحد حقيقة لكونه خلافا
لما ذهبوا اليه وقوله والتنكير استعمل كل واحد في كل واحد مثل ما يقال في القضايا المتحرفة
كل انسان ناطق وهو انما يصدق اذا اريد به التوزيع والا فلا بد من صدقه اختلاف طرفيه في
امتزان حرف السلب كما بين في المنطق ان كان لفظ العام منبئا عنه الضمير لما بقي بعد
التخصيص ويؤيده قوله فانه اي المشركين بقي عن الجزية وانما كان منبئا عنه لان الكل بمعا ول
جمع من شانه المندرجة تحته مع عدم تعلق الحكم وهو وجوب القتل يتوقف على قيد هو عقد الذمة
ولا ينبئ عنه لفظ العموم وقوله انباؤه عن الذمي اي عن ذاته لا عن مفهوم عقد الذمة وح يكون مقابلا

مالم يكن لفظ العموم متناولا لما بقي بعد التخصيص والباقي بعد التخصيص في اية السرقة هو السارق الذي
اخرج المال الذي يلغ ربع دينار من حرز مثله الى الشرائط التي شرطت في القطع وكان المناسب ان يقال
ان السارق لا ينبئ عن السارق المذكور لما كان الانباء عن المقيد دون المقيد وكان عدم انباء السارق
المطلق عن السارق المذكور بسبب عدم انبائه عن القيد قال فانه لا ينبئ عن كون المال في نصاب
السرقة الى اخره فالباقي في الاية الاولى ليس متناولا لما القيد في الحرج وفي الاية الثانية بالعكس
وعبر ابو الحسين في المعتمد عن هذا المذهب بانه كان لتعلق الحكم بالعام شرط لا ينبئ العام عنه لم يكن حجة
فيما بقي كما في اية السرقة وان لم يكن كذلك كان حجة كما في اية القتال وقال القاضي عبد الجبار من واحد
ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى البيان اي ان كان العام قبل التخصيص من الالفاظ الظاهرة كالمشركين
كان حجة وان كان من الالفاظ المجملة كالصلوة فان الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية سواء كانت
حقيقة فيها او مجازا مجملة لم يكن حجة فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب هذا الدليل انما يقوم حجة على
الكرخي والبلخي وابي ثور لا على البصري لان مذهبه مبني على جميع جزئياته وما بقي بعد التخصيص ولا على عبد الجبار لان
الالفاظ الظاهرة لا يحتاج الى البيان بخلاف ما يكشفانه من الدليلين فانهما يعمان
فلا يرجح لان العام من حيث هو عام لدلالته على جميع الجزئيات على التسوية وان جاز كونه مشتملا وحصوله
في بعض الافراد اولى او نصا في بعضها لقرينة وظاهرا في غيرها كما سيجئ في المسئلة التي تلي هذا
الجواب جواب السؤال ان لم يستقل بالافادة بدون تقدير السؤال فيه كان تابعا للسؤال في العموم
والخصوص اما في العموم ولم يخصوص اما في التعميم فكما يقول عليه الصلوة والسلم نعم لمن قال انتوضا بماء
البحر واما في الخصوص فكما يقول عليه الصلوة والسلم فكفر اذن لمن قال واقعت اهلي في نهار رمضان
فانه سؤال عن حكم المفطر الخاص وهو الرفاع المذكور وان لم يكن مذكورا صريحا وكان عاما من وجه وصرح
المثال للتنبيه فالحاق الكفارة بوقاع غير الزوجة في نهار رمضان او بالاكل والشرب فيه لسلوك مسلك
القياس لا العموم القضاء وبهذا هو الاعرف فيه خلاف وان ذهب الشارح العلامة الى ان الشافعي
في الاخير لما راى ما وقع في البرهان ان الشافعي قال ترك الاستفصال في حكاية الاحوال مع الاحتمال
ينزل منزلة العموم في المقال وفي تناوله للجواب غير المستقل بعد ولهذا لم يورد الامام في امثلة الامام
مستقل وقال في مثل ورود خطاب الشارع على سبب مخصوص وسؤال عن واقعة معينة ان كان جواب
الشارع لا يفرض مستقلا بنفسه مثل ان يسأله الرجل عن شيء معين فقال لا يحل هذا فيقول نعم او لا فلا
الى ادعاء العموم فيه فان العموم فرع استقلال الكلام بنفسه بحيث يعرض الابتداء به من غير تقدم سؤال حاد
ذلك يتمسك بعض باللفظ واخرون بالسبب فاما اذا كان لا يستقل الا بالاستقلال دون تقدم السؤال
السؤال خاص فالجواب مثله وكما يحرم فيه فاما اذا كان كلام الشارع بحيث لو قدر نطقه به ابتداء
كان ذلك شرعا منه وافتتاح بتأسيس قاعدة وضع الكلام الى ممثلا كلامه بعلماء ليلا يغلط الناظرون
في شرح في المذهب وبعض الم فانه نقل عن مذهب ابي حنيفة انه اخرج السبب بالاجتهاد

قال الامام في البرهان نقل من يوثق به عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز اخراج السبب عن عموم
اللفظ بالتخصيص وانما اوحى النقل عليه ذلك من خبرين احدهما حديث العجلاني في اللعان فانه لاعن
عن امرأته وهي حامل ونفى حملها فانتفى ومنع ابو حنيفة نفي الحمل باللعان وان لم يرد في باب اللعان
عن الرسول غير قصة العجلاني وثانيهما حديث عبد الله بن زمعة وقد كان سال عن ولد في ملك اليمين فقال
عليه الصلوة والسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر فاعتبر ابو حنيفة عموم الفراش والحق الولد الا في
النكاح وان تيقنا استحالة العلوق من الزوج واخرج السبب وهو ولد الامة ولم يلحق ولدها مولاها
وان اقر بالوطي والافتراش ثم قال والذي عندي انه لا يجوز ان ينسب الى متقاعد تجويز
اخراج السبب تخصيصا وما نقل عنه محمول على ان الحديثين لم يبلغاه نكالهما وظهر مما ذكرنا
ان المراد بالسبب الخاص في هذا الحديث هو ولد المفترشة واليه الاشارة بقوله في الشرح
بقوله وذكر في ولد زمعة وهو ولد امة مستفرشة وبقوله فالسبب هو الامة المستفرشة وقال
الشارح العلامة في توجيه الجواب ان اريد بالسبب السبب الشخصي كولد زمعة منع الملازمة لجواز
ان يكون دخوله قطعيا وان اريد به السبب النوعي لولد الامة المستفرشة منع بطلان اللازم لجواز
ان يخرج فرد منه بعدم ورود الخطاب في فرد اخر من نوعه كما ذهب اليه ابو حنيفة وانت تعرف
عند معرفة المناط ان سبب الحاق ولد الامة هو لا الاستفراش ولا مدخل لخصوصه ولد زمعة فيه
فلا يليق ان ينسب نحو هذا الى مذهبه واعلم انه قد وقع في المتن عبد الله بن زمعة والصواب
عبد بن زمعة على ما في المنتهى لانه هو الموافق لما في كتب الحديث ان زمعة كانت له امة يلم بها وكان
له عليها ضريبة وكان قد اصابها عتبة ابن ابي وقاص وظهر بها حمل وهلك عتبة كافرا فعهد
الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد
بن ابي وقاص لعهد كان عهد اليه فيه فقام اليه عبد بن زمعة فقال هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه
فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلوة والسلم هو لك يا عبد بن زمعة الولد
للفراش وللعاهر الحجر والسبب خاصة بيان لمجازات العام حيث بطل
كونه حقيقة بفوات ظهوره في السبب الخاص بخصوصه فيه وبيانه الاول السبب الخاص
الذي هو نص فيه مع سائر الاسباب التي هو ظاهر فيها والفرق بينه وبين العام الذي هو
حقيقة انه ظاهر في الجميع وهاهنا نص في بعض وظاهر في الباقي الثاني هذا السبب
الخاص مع بعض الاسباب التي هو ظاهر فيها الثالث هذا السبب بدون شيء من الاسباب
التي هو ظاهر فيها والجواب ان العام من حيث هو عام ظاهر في الجميع وخصوص السبب
الخاص بقرينة خارجة لا بنفس مفهوم اللفظ فلا ينافي كونه حقيقة في العموم
اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه اللفظ المشترك بين معنيين لاطلاقه بالنسبة
اليهما احوال اربع الاولى ان يطلق على احدهما مرة وعلى الاخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد

الا احدهما والانواع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة والى هذا اشار بقوله كما يصح اطلاقه على واحد
منهما على الاخر وجعل مقيسا عليه لكونه متفقا عليه الثاني ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد
من معنييه كما يقال المولى يستحق ان ينعم عليه ويراد به ان كلا من المعتق والمعتق يستحق ذلك اما المعتق فلكونه
شكرا لاعتاقه واما المعتق فلترتب الانعام الاول عليه وهو الاعتاق وهذا هو محل الخلاف لان القائلين
بجوازه منهم من قال انه حقيقة فيهما ويجب حمله عليهما عند عدم القرينة وهو مذهب الشافعي والاستاذ ابي [illegible]
موضوعا للمجموع من حيث هو مجموع بل موضوع لكل واحد فيكون مستعملا في وضع اول وهو معنى الحقيقة
والى هذا اشار بقوله يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه بان يراد به في اطلاق واحد هذا وهذا الثالث
ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع والفرق بينه وبين الثاني هو الفرق
بين الكل الافرادي والكل المجموعي والنسبة بينهما عموم من وجه على ما عرف في موضعه وهذا ليس من محل
النزاع في شيء وربما استدل الباقون لصحة استعمال اللفظ المشترك في معنييه على بطلانه فهو نصب
دليل في غير محل النزاع والى هذا اشار بقوله وذلك غير ارادة مجموع المعنيين الرابع ان يطلق ويراد به
ما سمي به وهذا الكلام في صحته وفي مجازيته كما يراد بالعلم ما سمي به او يراد به احد المعنيين من غير تعيين
وهو [illegible] وهذا ايضا الكلام في صحته سيما عند من لا يجوز عموم المشترك اذا تجرد عن القرائن لانه
انما يتبادر منه الى الفهم احدهما فقال صاحب المفتاح انه حقيقة فيه والمذكور في الشرح عند
بيان علاقات المجاز يشعر بانه مجاز حيث قال انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد و
اللفظ موضوع له مستعمل فيه ويريد به ظاهرا وحقيقيا اي كل واحد منهما لانه محل النزاع
لا المجموع وقوله كان مجازا لاحتياجه بيان لما اختاره المص ويحتج الاشارة الى ان الحق انه حقيقة
وكذلك اللفظ اذا اطلق على معنييه الحقيقي والمجازي يعني محل النزاع صحة اطلاقه دفعة على
كل منهما كما في المعنيين الحقيقيين لا على مجموعهما وهذا ظاهر اختيار الشافعي فانه قال في مفاوضة
جرت له في قوله تعالى او لامستم النساء وقد قيل له قد يراد بالملامسة المواقعة هي محمولة على اللمس
باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازا ويريد انها محمولة على كل واحد منهما لان المراد ان كلا منهما موجب
للحدث لا المجموع من حيث هو مجموع ان صح الجمع بينهما اي بين المعنيين سواء كانا حقيقيين
او احدهما حقيقيا والاخر مجازيا هكذا قاله ابو الحسين والمراد يصح الجمع بينهما امكان ارادتهما
في اطلاق واحد وان كانا متضادين كما يقال رايت الجون بخلاف صيغة افعل للوجوب و
التهديد او الندب او الاباحة فانها اذا كانت للوجوب يراد بها طلب الفعل مع المنع من الترك
فيمتنع ان يراد بها مع طلب الترك او تجويزه فالاكثر انه مبني على الخلاف في المفرد ولهذا
يقولون في تعريف الجمع هو ما الحق به علامة الجمع دال على ان معه اكثر منه من جنسه ومن جوز في الجمع دون
المفرد ترك التقيد بالجنس فههنا مقامان للعلماء في اعمال المشترك في معنييه مذاهب
عدم صحة وصحة عقلا ولغة في النفي فقط او في الاثبات ايضا لكن في الجمع خاصة او مطلقا مع الظهور

وكونه حقيقة فيهما ومذهب المص انه يصح اطلاقه على معنييه الحقيقيين بطريق المجاز وكذا على معناه
الحقيقي والمجازي بطريق المجاز ولم يتعرض لهذا المذهب غيره من العلماء فتحصل مما مر ان لسان
ما ذهب اليه المص وحده وهو كونه مجازا فيهما هو من المعنيين واما سائر المذاهب فقد اعتنى ببيانه
اصحابها استدلالا واعتراضا وهو علامة الحقيقة في احدهما اي سبق احدهما الى الفهم عند
اطلاقه علامة كونه حقيقة فيه وفيه نظر لما عرفت في بحث المجاز ان علامة الحقيقة عدم تبادر غيره
الى الفهم لولا القرينة لا تبادره ولا يخفى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر الى الفهم غير
معنييه سلمنا ان علامته تبادره لكن لا نسلم ان المشترك اذا اطلق وقد تجرد عن القرينة انما يتبادر منه
الى الفهم احدهما لا على سبيل التعيين بل المتبادر منه الى الفهم هو كل واحد لان العارف بالوضع اذا
سمع اللفظ الموضوع انتقل ذهنه الى كل من المعنيين لعلمه بوضعه له فيكون حقيقة فيهما كما اختاره الشافعي
ونقل عن القاضي والمعتزلة ويجيء تحقيقه في الشرح وهو خلاف المفروض لان القائلين
بالصحة قائلون بانه حقيقة فيهما على ما عرف من تحرير المذاهب صريحا وايماء ولا يخفى انه لا يتوجه هذا حجة
على المصنف لانه عنده مجاز وحاصله دعوى فقد ورد على دليل النافين صاحب التحصيل
وتبعه في الايراد الشارح العلامة اعتراضات منها ان المقدمة القائلة بانه لو صح لهما جميعا
لكان حقيقة فيهما مستدركة اذ يكفي في الابطال ان يقال لو صح لهما لكان مريدا احدهما خاصة لان معناه
هذا المفهوم منفردا وذاك منفردا غير مريد له خاصة لارادة العموم والمعية ومنها ان استعمال
اللفظ في معنى لا يقتضي انفراده بالارادة اذا استعمل في غيره معه كاستعمال العام كالحيوان مثلا
في كل من انواعه وافراده نوع فتقرير الدليل على وجه لا يرد عليه ما ورد هو ان حاصل الدليل دعوى
ان مفهومي المشترك هما معنياه منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه بقيد
الانفراد واللازم باطل لانه اذا لم يكن مستعملا في مفهوميه بقيد الانفراد لم يكن مستعملا في معنييه
الحقيقيين ولا يكون حقيقة في المجموع والمفروض خلافه ويمكن ان يقال اللازم في الشرطية التي ذكرها
المص وهي قوله لو كان للمجموع حقيقة لكان مريدا احدهما خاصة غير مريد بطلانه لاجل استلزامه
كون المشترك غير حقيقة في المجموع لعدم ارادة معنييه بقيد الانفراد وهو خلاف المفروض
وح لا يرد الاعتراضات اما الاول فلتوقف بطلان التالي على كون المشترك حقيقة في المجموع فلا
يكون في اثبات كونه حقيقة استدراك وان امكن ايراد الدليل على المدعى بوجه اخر لا يحتاج فيه
الى اثباته وتعيين الطريق ليس من دأب المناظرين واما الثاني فلانه لا يدعي ان استعمال اللفظ
في اي معنى كان يقتضي انفراده بالارادة بل استعماله في معناه الحقيقي يقتضي ذلك والعام المستعمل
في كل من انواعه وافراده انفرد معناه الحقيقي وهو المعنى الجنسي بالارادة والتعدد انما هو فيما
صدق عليه معناه لا في معناه على انه لا يرد على الوجه الذي ذكره المص لتقييده الاستعمال
بالحقيقي فيكون النزاع عائدا اشارة الى حاصل الجواب الذي ذكره المصنف والضمير في

قوله وحاصله عايد الى المذكور من الدليل وجوابه فحاصل الجواب ان دليلكم لا يبطل استعمال المشترك
في المجموع انما يبطل كونه حقيقة فيه والنزاع في هذا قليل الجدوى والجدوى الكثير في النزاع وجواز
استعماله في المجموع فعلى هذا نقول بجواز استعمال المشترك في مفهوميه اذ لا دليل على ابطاله وهو
مجاز فيه للدليل الذي اقيم على عدم جواز كونه حقيقة وهذا هو مختار المص هذا هو حاصل الجواب
الذي ذكره المص وفيه تسليم ان الانفراد قيد للمعنى الحقيقي وليس كذلك فلذلك ذكر ما هو الحق فيه
وهو انا لا نم ان مفهومي المشترك بما هو مفرد بل هو موضوع لكل واحد من المعنيين مع قطع النظر
عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه والانفراد وعدمه قيد للاستعمال فيستعمل تارة في احدهما فقط
وتارة فيهما معا من غير تغيير في الموضوع له في الحالين لان الموضوع له هو كل واحد من معنييه لا بشرط
الانفراد ولا بشرط الاجتماع فاذا استعمل في المجموع لمعنى كل واحد كان مستعملا في الموضوع له فكان
حقيقة لانه لفظ مستعمل في وضع اول وهذا هو مذهب الشافعي   المقام الثاني في ان اللفظ
المستعمل في الحقيقة والمجاز مجاز فيهما لم يعرف خلاف بين الاصوليين بعد تسليم جوازه في مجازيته
وفي كلام صاحب المفتاح ما يدل على انه حقيقة باعتبار معناه الحقيقي وان الحقيقة قسمان قسم يراد به
معناه الحقيقي فقط وقسم يراد به معناه الحقيقي ولازمه وهو الكناية   بل هو داخل في المراد
حيث اراد المجموع لم يرد به المجموع من حيث هو مجموع بل المراد به كل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي
كما عرفت في تحرير المذاهب ولا شك ان ارادة احدهما بعينه داخل في ارادة كل واحد منهما واما قوله
موضوع بان مجازي لهذا المعنى الى اخره فبيان لما ذهب اليه المص من ان المعنى الحقيقي هو المفهوم بقيد
الانفراد فاذا استعمل اللفظ في المجموع بطل المعنى الحقيقي فيكون اللفظ مستعملا في المجموع موضع
بان كان في عموم المجاز وقد عرفت ان اللفظ موضوع لمفهوم الحقيقة مطلقا مع قطع النظر عن الانفراد
والاجتماع فاذا استعمل في معناه الحقيقي والمجازي لم يبطل معناه الحقيقي لكن يكون اللفظ
مجازا في ارادة كل منهما المجاز وثم عن معناه الحقيقي   معنى السجود في الكل واحد وهو غاية
الخضوع لا يخفى انه ان اريد بغاية الخضوع عدم الامتناع عن نفوذ ارادة الله تعالى او الدلالة على ما
قيل فهو متحقق في جميع الناس فلا وجه لتقييد الناس بالكثير وذكر قوله وكثير حق عليه العذاب
في مقابله بل مما يرشد ان على ان المراد بالسجود المسند الى الناس هو وضع الجبهة   ولو
مجازا وهذا هو المجاز في المفرد وقال صاحب الكشاف ان الصلوة في الآية بمعنى الرحمة
لكن اسنادها الى الله حقيقة والى الملائكة مجاز لكونهم سببا للرحمة فالمجاز عنده في الاسناد ولعل
اي يتوقف المجاز خلاف الاصل لا يعدل اليه الا اذا اضطر فاعل الحسنة ولا اضطرار لانا نقول ان
استعمال المشترك في المجموع بطريق الحقيقة ويمكن اعتباره ههنا بان يسند جميع معانيه الى الله تعالى
والملائكة على سبيل التوزيع كما عرفت   اي يقدر في الآية الاولى فعل حقق يقدر هو الفعل
بالآية الاولى اذ التقدير في الآية يسجد له الشمس وهذه الجملة خبر ان المفتوحة فالمقدر هو الفعل

فقط لاتمام الخبر بخلاف الآية الثانية فان التقدير فيها يصلي فالمقدر هو تمام الخبر
لان المكسورة وهو الفعل مع الضمير وعكس الشارح العلامة في ذلك وقال تقدير
الخبر في الآية الاولى والفعل في الآية الثانية والحق ما في الشرح   وهو مثل المحذوف
اي مماثل له في اللفظ لان المراد بمعنى المقدر غير معنى المذكور فهو من قبيل قوله علفته تبنا
وماء باردا ولا يخفى ضعف هذا الجواب لان التقدير خلاف الاصل وقد امكن اعتبار عموم
المشترك وهو معنى غير ارتكاب المحذوف بما ذكرنا من الدليل يرد به ما ذكره في المقام الاول
وقد عرفت ما فيه فالاجوبة الثلثة ضعيفة لا يصلح للتعويل على عدم جمع المساواة سيجيء ان عموم
الفعل بحسب الاقسام والجهات والازمان والفعل المثبت لا يقتضي شيئا منها فهو في حكم
الجزئي فيكون نفيه مقتضيا العموم في كل منها لان نقيض الايجاب الكلي هو السلب الجزئي فالمراد
بالوجوه ما يعم الاقسام والجهات والازمان   فلا يقتل مسلم الا يستبد ان يكون
بالقاتل لان بعض اشياء فيعتبر استدل بهذه على عدم جواز قتل المسلم بالذمي ولذلك قال
في مقابلته فمن ثم جوز بينهما على ان جواز قتل المسلم بالذمي وعدمه متفرع على عموم المساواة
وخصوصها فمن قال بعمومها كانت هذه الآية عنده مخصصة لآية القصاص ومن قال
بخصوصها لا يكون مخصصة عنده فيعمل بعموم آية القصاص   فلا اكل عام في
وجوه الاكل اي في المصدر الذي تضمنه الفعل عام في اقسامه وجهاته وازمانه وسيجيء الخلاف
في عمومه بحسب المفعولات   فينشأ اربع شبه متعارضة لانه اعتبر المستدل
على ان نفي المساواة لا يعم بان عدم الصدق في طرف النفي لانه قال في الاستدلال الثاني لو كان
عاما لما صدق لثبوت المساواة من وجه بين كل امرين ولو في سلب ما عداهما عنهما فيعارض
باعتبار عدم الافادة في طرف النفي وهو ان نفي المساواة لو كان للخصوص لما افاد لانه ما من
شيئين الا وبينهما عدم المساواة من وجه ولو في التشخص والا ارتفعت الاثنينية واعتبار عدم
الافادة في طرف الاثبات حيث قال في الاستدلال الثالث المساواة اذا وقعت في
الاثبات كانت للعموم والا لم يفد الكلام فائدة جديدة لعدم اختصاص المساواة بوجه ما بين شيئين
معينين لثبوت المساواة بين كل امرين واذا كانت للعموم فيكون نفيها للخصوص فيعارض
باعتبار عدم الصدق في طرف الاثبات وهو ان المساواة في الاثبات لو كانت للعموم
لما صدق اثبات مساواة لشيء اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواة ولو في تعينهما واذا
كان يستوي للخصوص كان نقيضه وهو لا يستوي للعموم ثم ذكر ما هو الحق في المقام ليتميز الحق
عن الشبهة ويتبين اضمحلال الشبهة عنده وقوعها في معارضة الحجة وهو ان المساواة لا دلالة له
على العموم لما سيجيء من ان الفعل المثبت لا عموم له بحسب الاقسام ولا بحسب الجهات ولا بحسب
الازمان فيكون المساواة في الاثبات للخصوص فقوله في الاستدلال الثالث لو كانت

المساواه في الاثبات للخصوص لم يفد الكلام فائده جديده انما يصح لو كان المقصود الاخبار
عن المساواه بين شيئين الاخبار عن ثبوت المساواه بينهما مطلقا وليس كذلك بل المقصود به
الاخبار عن ثبوت المساواه بينهما في امر معين يدل عليه القرينه ولولاها لم يفد حملها واذا ثبت
ان المساواه في الاثبات للخصوص كان نفيها للعموم لان نقيض الايجاب الجزئي السلب الكلي قوله
في الاستدلال الثاني لو كان نفيها للعموم لما صدق نفيها انما صح لو اريد بالاخبار بنفي المساواه
بين شيئين الاخبار بعدمها من جميع الوجوه اي الاستغراق الحقيقي وهو المطلق وليس كذلك بل المراد
الاخبار بعدمها من جميع الوجوه التي يصح انتفاؤها كما مر وهو الاستغراق العرفي المعتد
المقتضي بصيغة الفاعل ما لا يستقيم الكلام الا بتقديره الاقتضاء دلالة الخطاب على غير المنطوق من مفهوم
لازم للمفرد ليصح الكلام شرعا نحو اعتق عبدك عني على الف فان الاعتاق يقتضي شرعا التملك وحين
غير العوض يكون ذلك بالسمع او عقلا نحو ارم فان الرمي يقتضي القوس ويندرج في هذا التعريف كل
مقدمه للواجب شرعيه كالنيه او عقليه وكل محذوف مراد لازم للمفرد مذكور سواء كان مفعولا به
نحو لا اكل او ظرف زمان او مكان او آله الى غير ذلك وقيل الاقتضاء طلب الكلام تقديرا مرا لا يستقيم
شرعا او عقلا بدونه وهذا اخص من الاول من وجه والمقتضي بصيغة الفاعل هو الكلام الذي ينسب له الاقتضاء
باحد المعنيين والمقتضي بصيغة المفعول هو ذلك المقدر وهو اخص من المحذوف لوجوب اعتبار
الاراده في المقتضي واللزوم وعدم الاستقامه بدونه في المقتضي بخلاف المحذوف ثم في عموم كل
واحد منهما خلاف اما في المقتضي بصيغة الفاعل فقيل اذا كان ثم امور يستقيم الكلام بكل واحد منها
مقدرا فالجميع يقدر وقيل يقدر واحد منها فقط اما معينا ان دلت قرينه او مجملا ان لم يدل والبيان
الى المتكلم وهو مجمل والمص على ما صرح به بقوله المقتضي وهو ما احتمل احد تقديرات لاستقامه
الكلام لا عموم له واما في المقتضي بصيغة المفعول فقيل لا عموم له وقيل يعني ان المقدر يجوز ان يكون
عاما لانه في مقابله قول من قال لا عموم له اصلا وهو مختار المص واليه الاشاره بقوله اما اذا تعين
احدها فهو كظهوره وقد ذكر في مثاله شرح لقوله وقيل بقوله عليه الصلوه والسلام
وفيما بين العبارتين اشعار بان هذا الحديث ليس من باب المقتضي لان العلماء عدوا الاقتضاء من
قبيل المفهوم وهو مما يتعين المنطوق فيجب ان يكون كلاهما مرادين وليس رفع الخطاء و
النسيان مرادا في الحديث بل هو من قبيل الاضمار والحذف اي مما حذف المضاف منه واقيم
المضاف اليه مقامه وكذا نحو قوله تعالى واسئل القريه وكذا نحو حرمت عليكم امهاتكم مما اسند فيه الحكم
الى الذات والمراد اسناده الى فعل يتعلق بها وسيجي في باب المجاز ومن عد الحديث من باب الاقتضاء
قال لا بد من تقدير امر فيه لصدق كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك الامر ما يتعلق بها من الاحكام
الدنيويه كالعقوبه والضمان والاخرويه كالحساب والعقاب وغيرهما من الاثم والندامه ووقوع
الطلاق حيث قال ان كلمت زيدا فزوجتي طالق فكلمه ناسيا والحنث والكفاره في القتل و

والوقاع فمن قال لا عموم للمقتضي اكتفى بتقدير واحد من هذه الامور غير الضمان في اتلاف مال
الغير مخطئا وغير الكفاره في قتل النفس خطاء للنص على وجوبها ومن قال بعمومه اضمر احكاما واثبات
متعدده او قدر امرا عاما يعمها ويخص منه الكفاره والضمان اي حكم الخطاء والنسيان فان
الحكم جنس مضاف يقتضي العموم باعتبار الرفع المنسوب اليهما وفي بعض نسخ
المتن باعتبار رفع المنسوب اليهما بتجريد الرفع عن اللام والاضافه الى المنسوب ومعناه باعتبار
رفع الامر المنسوب اليهما من احكامهما باعتبار ما نسب اليهما يعني عموم احكام
الخطاء والنسيان ان اقترن مجازا لهما باعتبار ما نسب اليهما وهو الرفع اذ يلزم من رفع جميع الاحكام
رفعهما ولا يلزم من رفع بعضها رفعهما وان لم يكن اقترن باعتبار الخطاء والنسيان حينئذ لم
يكن بين ذاتيهما وبين بعض احكامهما واسطه وقد يكون بينهما وبين جميعها واسطه والله اعلم
الصفات المعتبره فيه اي مما هو من خصائص السلطنه او ما في معناه محل النسر
في معنى النفي حيث يقصد به المنع من الفعل ويلزم من نفي الشرط نفي المشروط فهو عام
في مفعولاته هذا هو بيان الخلاف في المقتضي بصيغة المفعول قال اصحابنا هو في مثل لا اكل عام
لان الاكل يقتضي الماكول وحيث لم يدل قرينه على تعيينه يقدر نكره والنكره في سياق النفي تعم وقال
الحنفيه لا عموم له لانه من عوارض الملفوظ والمقتضي غير ملفوظ فلو قال والله لا اكل ولا اشرب
او ان اكلت فانت طالق او ان شربت فعبدي حر واراد التخصيص بطعام دون طعام و
دون شراب لم يصدق لا ديانه ولا قضاء لان اللفظ لا دلاله له على التعيين وحيث اقتضى الكلام
تقدير الماكول والمشروب فيقدر ان مطلقين فالمطلق لا عموم له واحتج بان المقدر
في حكم الملفوظ والمطلق اذا وقع في سياق النفي ينشا منه عمومه فان قيل اذا لم
يكن لهما عموم فلم يحنث الحالف في الصور المذكوره بكل ماكول ومشروب اجابوا بانه
انما يحنث بكل مشروب وماكول لان المقتضي ههنا مطلق وهو موجود في كل فرد فلذلك
يحنث في كل فرد من الاكل والشرب لا لعمومهما ويعلم مما ذكرنا ان ماخذ النزاع
اي يعلم من حاصل الجواب الذي ذكرنا وهو ان المفعول به مقدر وكان قابلا للتخصيص و
غيره من الفاعل محذوف فلم يقبل التخصيص لان المقدر ما يكون ملحوظا ومرادا وان سقط
لفظا فيكون في حكم الملفوظ ويجري عليه حكمه من قبول التخصيص والمحذوف ما لا يكون ملحوظا
ومرادا اذا سقط لفظا فلا يكون في حكم الملفوظ ولا يجري عليه احكامه ان النزاع في عموم
مفعول لا اكل ونحوه وعدمه ماخذ النزاع في ان المفعول به في امثاله مقدر ليكون
قابلا للعروض العموم والتخصيص او محذوف لئلا يقبلهما والاثنان اتيان في فصيح الكلام قد
يقال زيد يعطي ويمنع ويراد به العموم اي يعطي كل ما يصلح اعطاؤه ويمنع قال الله تعالى و
تركهم في ظلمات لا يبصرون ويعرف منه قوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم حذف

جواب لو لم يذهب بعض الشارع كل مذهب وتعدد كل ما يصح تعلقه به وقد تعالى زيد يعطي ويمنع ويراد بها اطلاق الفعل اي يوجد الاعطاء والمنع قال تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون اي انتم من اهل العلم على وجه انما الكلام في ان ايهما اظهر ويختلف ذلك بحسب المواقع والمقامات المقتضية وبهذا ظهر ان دليل المص على عموم المفعول في نحو لا اكل لان نفي حقيقة الاكل لا يتحقق الا بنفيه بالنسبة الى كل مأكول فكان مفعوله عاما قابلا للتخصيص ليس في محل النزاع لانه يفيد عموم المفعول فيه في نحو لا اكل خلاف ما اتفق عليه العلماء اذ لم يذهب احد من العلماء الى ان حذف المفعول فيه قد يكون للتعميم واتفقوا على خلافه بل حذفه انما يكون للعلم به او لعدم ارادته

ومنها ان المنافاة فالاحتياج الى بين عدم القيد وهو الاطلاق ووجوده وهو التخصيص منافاة غير خفية فلا يجوز ان يكون احدهما تفسيرا للآخر واعلم انه لم يريدوا بالاطلاق اشتراط عدم القيد والا كان بين المطلق والمقيد منافاة ذاتية فلم يجز حمل المطلق على المقيد اصلا لكنهم جوزوا بل اوجبوا حمل المطلق على المقيد اذا وردا في حكم واحد في حادثة واحدة كما في صوم كفارة اليمين فانه ورد في صيام ثلثة ايام مطلقا وقراءة عبد الله بن مسعود ثلثة ايام متتابعات فاوجبوا التتابع فيه بل ارادوا به عدم اشتراط القيد وقالوا الاطلاق امر قصد به التوسع على المكلف والتقييد امر قصد به التضييق عليه فاذا لم يمكن العمل بهما كما اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لاستحالة كون الحكم الواحد في حالة واحدة مقيدا وغير مقيد وجب الحمل للضرورة ولا يجوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع بعكس العكس واما اذا امكن الجمع بينهما كما اذا كانا في حكم واحد وحادثتين مثلا كاطلاق الرقبة في كفارة اليمين والظهار بقوله تعالى فتحرير رقبة وتقييدها بالايمان في كفارة القتل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فلم يجز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه لظهور ان قصد الشارع في الحادثة التي اطلق فيها التوسيع والتخفيف وفي الحادثة التي قيد فيها التضييق والتشديد فلا يجوز العدول عن الظاهر بلا ضرورة وما نحن فيه من نحو لا اكل لو حصل الاكل فيه بمعين كان الاطلاق والتقييد في حكم واحد في حادثة واحدة ويجب فيه حمل المطلق على المقيد اتفاقا فكيف يصح منهم الاستدلال على المنافاة بينهما فتقرير الدليل على الوجه المذكور في المتن لا يطابق قواعدهم والذي يوجد في كتبهم انه لو حلف لا ياكل ونوى مأكولا معينا لم يصدق في ذلك لا ديانة ولا قضاء لان المأكول هو المفعول به فهنا لان الاكل يقتضي مأكولا مطلقا وما ثبت اقتضاء لا يؤثر فيه النية كالزمان والمكان فان الاكل يقتضي زمانا ومكانا مطلقين فلو قال في الصورة المذكورة اردت الاكل في السوق او في يوم الجمعة لم يسمع منه اتفاقا فكذا في المفعول به وهذا دليل على ان المقتضى في نحو لا اكل مطلق لا يقبل التقييد فيه وهذا مما لا نزاع فيه للاتفاق على انه لا يؤثر النية في المتعين في الصورة المذكورة لا على انه لا يقبل التخصيص فلا يكون عاما هكذا قاله الاستاد رحمه الله في الدرس وقد مر

لتقريره مثل حمزة اي في شئ اذا امر بفعل مطلق فالمطلق الفعل الحرفي المطابق للماهية الكلية المشتركة

وقد مر هناك ما يرد عليه لعدم تميزه بين الماهية بشرط لا شئ ولا بشرط شئ وربما يفرق بان الكلام في نكرة صريحة حاصله ان النية لا تؤثر في تعيين المأكول في نحو لا اكل لانه ثابت بالاقتضاء وما ثبت اقتضاء لا تؤثر النية في تعيينه كما مر ولا في تعيين المصدر الذي هو مذكور ضمنا عند ذكر الفعل من قبيل المنطوق بخلاف ما اذا ذكر بالمطابقة وقيل لا اكل اكلا ونوى فانه يجوز ان تؤثر النية في تعيينه حتى لو قال اردت به اكلا معينا صدق في ذلك ديانة ولو قضاء عند وجود قرينة لانه ربما يطلق المنكر تنكيرا صريحا ويراد به المعين يقول رايت رجلا ويريد به زيدا او ان وقع المنكر في سياق النفي ولهذا قال صاحب الكشاف في لا ريب بالرفع والتنوين والفرق بين هذه القراءة والمشهورة ان هذه القراءة تجوز الاستغراق والمشهورة توجبه وانما قيد التنكير بالصريح لان المصدر الذي في ضمن الفعل ايضا فيه تنكير لكن تنكيره ليس صريحا فلا يجوز تخصيصه بمصدر معين بالنية لعدم احتمال اللفظ له الفعل المثبت لا عموم له قد مر ان الفعل المنفي نحو لا يستوي عام لكونه صح فاعله جملة وهي نكرة واقعة في سياق النفي فالفعل المثبت صح فاعله جملة مثبتة فلا يفيد العموم لكونه نكرة واقعة في سياق الاثبات ثم عد صور عموم الفعل بلفظ احدها عمومه بحسب الاقسام كالفرض والنفل وبحسب الجهات كالفعل الذي له معنيان من جهة وضع لكل واحد منهما وهو المشترك وانما عدهما صورة واحدة لتماثلهما لان الاقسام قد يكون للمشترك المعنوي كالحيوان اما انسان او غيره وقد يكون للمشترك اللفظي نحو العين اما فوارة او باصرة او غيرهما وثانيها عموم بحسب الازمان وثالثها عمومه للاضرار فان قلت الفعل الذي اختلف في عمومه للاضرار هو الفعل الذي هو قسيم للقول والمراد بالفعل المثبت هو الفعل الاصطلاحي المقابل للاسم والحرف وهو قسم من القول فلو كان الثالث من صور عموم الفعل المثبت يلزم ان يكون قسيم الشئ قسما منه قلنا ليس الامر كما زعمت بل الفعل الذي اختلف في عمومه للاضرار هو الفعل الاصطلاحي الدال على النفل المقابل للقول لان المعممين استدلوا على العموم بنحو سها فسجد واما انا فافيض الماء وبنى في الشرح على ذلك بقوله مما حكي من فعله فالاستدلال على العموم قد ثبت بالحكاية اعني الفعل الاصطلاحي وهو المراد هنا وقد يسمى المحكي وهو الفعل القسيم للقول كما مر في مباحث السنة وربما يتوهم ذلك يشعر بان قول المص واما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي جواب لسؤال مقدر وهو ان الفعل المثبت قد يدل على عموم الازمنة نحو قول الصحابي كان يجمع بين الصلوتين وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وجوابه ان عموم الازمنة لم يفهم من مجرد الفعل وهو يجمع ويكرم بل فهم بسبب انضمام كان اليه قال عبد القاهر قولنا كان يدل على الزمان الماضي في نحو كان زيد خارجا تفسيره ان يجعل اسم الفاعل مستحقا للوجود في الماضي من الزمان و

حتى الدالة ؟

حت

ويحمل من بعد انه يقتضي وجودا بما هو في الماضي من الزمان وهذا صريح في ان كان يقتضي
الاستمرار ولا يفهم الانقطاع الا من دليل خارجي قال الا بدليل خارجي هو الدليل الدال
على وجوب تاسي الامة به عليه الصلوة والسلم في افعاله قال حتى لو قال جمع زال التوهم
كان الاظهر ان يقال حتى لو قال يجمع بلفظ المضارع لانه هو المذكور في قول الراوي وانما
عدل عنه تنبيها على ان كان هو الدال على عموم الاوقات سواء كان مع فعل مضارع يدل على
الاستمرار اولا قال فانه يعم العشر واكا رهما من فوعان على فاعليه يعم اي يعما عاما
لكونهما جنسين معرفين باللام وصيغ الجنس المعرف للعموم قال خلاف الظاهر من علمه لان
المفروض انه عالم باللغة اي بوضعها والمعنى اي بحكمه ودلالتها على ما يستفاد منها وظنه العموم
فيما لا عموم فيه بخلاف الظاهر من علمه واما قوله وعدالته وكانه انما ذكره لدفع ما عساه يورد
ههنا وهو انه ربما علم عدم العموم وعلى خلافه كاذبا واجاب بانه خلاف الظاهر من
عدالته لان المفروض انه عدل اولان المذكور في قوله لنا عدل عارف مجموع العدالة والعلم
فخلاف المعروض هو ما يكون مخالفا للمجموع ولا شك ان الخطاء في الاجتهاد يخالف
مجموع العدالة والعلم لان مخالف الجزء مخالف للكل قال واعلم ان النزاع قال
الغزالي في المستصفى من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم
لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسميات والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ
بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ
او يخص وقوله ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه
وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني وهذه عبارته فقال المص مراده بهذا الكلام ان
اللفظ عمومه واستغراقه لجزئيات مفهومه ليس بمنطوقه بل بمفهومه ويشعر بذلك قوله ولا تقل
لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به وح يكون النزاع في عموم المفهوم لفظيا
فان فسر العام بانه ما يستغرق في محل النطق لم يكن له عموم وان فسر بانه ما يستغرق في الجملة
سواء كان في محل النطق اولا كان له عموم ولا يخفى ان حمل النزاع الواقع بين المحققين من العلماء
على اللفظي بعيد فالاولى ان يحمل على ما في الشرح من النزاع المعنوي وهو ان مرجع النزاع ان
المفهوم ملحوظ توجه قصد المتكلم اليه ام لا فمن قال انه ملحوظ توجه القصد اليه عند اللفظ
بما نطق به بالاخبار قال بعمومه وبكونه قابلا للتخصيص ومن قال انه غير ملحوظ باللفظ
بل هو مسكوت وعدم حكم وتعرض وحصوله انما هو بتبعية ملزومه وهو المنطوق لا بتعرض
اللفظ لم يقل بعدم عمومه لان العموم من عوارض الالفاظ وهو مراد الغزالي ويدل على ذلك
قوله والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل هو مسكوت بل هو مسكوت فاذا
قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم او يخص وقد ذكرنا ان العموم

للالفاظ لا للمعاني ولا للافعال واستدل المص كون المفهوم مسكوتا غير التعرض له و
تعرض لذلك في جواب النافين للمفهوم من مباحث المفهوم الا انه يرد عليه ما اورد في الشرح
عليه هناك وهو انه كونه مسكوتا وعدم حكم وتعرض نفي للمفهوم ورجوع الى مذهب الخصم فكيف
يتفرع هذا على ثبوت المفهوم قال كلام المص ان الحنفية قالوا هذه العبارة مشعرة
بان في نقله اختلالا وذلك لان حاصل ما نقل عنهم انهم قالوا عطف العام على الخاص لا يقتضي
خصوصه فيكون المعطوف باقيا على عمومه فخصوص المعطوف عليه في قوله عليه الصلوة والسلم
لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وهو بكافر المذكور لا يقتضي خصوص المعطوف وهو
بكافر المقدر او ضميره اذ لا بد من تقدير احدهما كما سيجئ في تقرير دليلهم فيكون بكافر الثاني
او ضميره عاما فيتناول الذمي والحربي الا اذا دل دليل منفصل غير العطف يقتضي اختصاصه
بالحربي والمذكور في كتبهم ان عطف ما فيه الخاص على ما فيه العام يقتضي خصوص العام الذي
في المعطوف عليه قال صاحب الهداية والمراد بما روى الحربي لسياقه ولا ذو
عهد في عهده والعطف للتغاير اي المراد بكافر الذي رواه الشافعي هو الحربي لسياق الحديث
اذ التقدير ولا ذو عهده بكافر وهذا المقدر مخصوص بالحربي اتفاقا اذ يقتل ذو العهد بالمثله
وبالذمي وهذه الجملة معطوفة على ما فيه بكافر الاول فيكون الاول ايضا مخصوصا به وجاز
عطف المجموع للتغاير في بعض الاجزاء قال فان لم يقدر امتنع قتل ذي العهد مطلقا قال
الامام في الغنية لا احتياج الى التقدير لا لاستقلال الجملة بالافادة اذ معنى ولا ذو عهد في عهده
لا يقتل ذو العهد ابتداء اختفارا بالعهد والجملة المستقلة بالافادة قد لا تشرك حكم قبلها وانما
الاشتراك في المعطوفات التي لا يستقل احادها قال لو كان كذلك اي بكافر عاما
لكان بكافر للحربي بيان الشرطية ان كون الكافر الاول للحربي صادق عند الخصم في نفس
الامر وما هو صادق في بعض الامر وما هو صادق في بعض الامر يكون صادقا على جميع التقادير
الممكنة المفروضة الوقوع قال فان التخصيص يقع في العام عرفا حرمت عليكم
امهاتكم فيه تنبيه على ان نحو هذه الاية ليس من الاقتضاء على ما توهمه بعض لان المقتضي عام
لفظا على ما مر بل هو من باب الاضمار كما سيجئ في مباحث الاجمال لان الحكم اذا تعلق بالذوات
لا بد من تقدير فعل يصح تعلقه به لما عرفت ان الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
فيقدر فعل معين من الافعال وهو الوطي في الموطوآت يسمى تخصيصا للعام العرفي
وهو الافعال الممكنة الاضمار والجواب ان ذكر النبي صلى الله عليه وسلم يعني ان الخطاب
الخاص بالرسول عليه الصلوة والسلم في الاية هو قوله يا ايها النبي لا قوله اذا طلقتم لانه
متناول للامة ظاهرا لكونه صيغة الجمع وهو مجاز في المفرد والنداء المذكور ليس يعم الامة
ويعمم الخطاب بقوله اذا طلقتم النساء فطلقوهن لا يقتضي تعميم الخطاب بالنداء لجواز

ان يخص الرسول صلى الله عليه وسلم بالخطاب بالنداء للتشريف ثم يخاطب الرسول وامته
بالامر بالمطلق في العاده اذا ارادوا المطلق بخطاب ظاهر في عمومه للامه كما يخص الملك وزيره
بالنداء ويقول يا فلان يشر نعاله ثم يخاطبه واتباعه بالامر بشي بخطاب يتناول اتباعه على سبيل
النصوصيه ويقول افعل انت واتباعك كذا واذا لم يتبع تعميم الخطاب ثانيا على سبيل النصوصيه
تخصيصه اولا للتشريف فلان لا يتبع تعميمه ثانيا على سبيل الظهور تخصيصه اولا للتشريف كان
اولى   بل هو يحتمل لها اي خطاب الرسول يحتمل العدم عمومه للامه بالقياس
ولعلهم لا يدعون تناوله بصيغته اي لغه ولا عرفا بخلاف خطاب الواحد الذي لم ينصب
ان يقتدى به كخطاب الرسول عليه الصلوه والسلم فان خطابه وان لم يعم بصيغته لغه لكنه يعم
بصيغته عرفا كما مر وانه يلزم عطف على القطع بدليل قول المص لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص
ومن عدم فايده حكمي على الواحد لا يقال لو كان عطفا على القطع لكان واقعا في حيز بيان
ما تقدم ولم يتقدم عدم فايده حكمي على الواحد لانا نقول قد تقدم مثله من عدم فايده مثل
قوله خالصه لك ونافله لك ولفظ المثل يقدر قبيل القطع لان القطع بان خطاب واحد من
الامه لا يعم جميعهم ليس عين القطع بان خطاب الرسول لا يعم الامه بل مثله فيقال لزوم عدم
فايده حكمي على الواحد على تقدير كون خطاب الواحد عاما للامه ممنوع واسنده بانه يجوز ان
يكون الفايده كونه اظهر دلاله على المقصود لان دلاله خطاب الواحد على العموم بالظهور
او يكون للتاكيد واجاب عنه الشارح العلامه بانه لا فرق عندهم بين قوله لواحد امرتك
بكذا وبين قوله امرت جميع الامه بكذا والاخبار بانه اذا قال امرت الامه بكذا لم يكن لقوله
حكمي على الواحد فايده ولم يكن اظهر منه فكذا فيما نحن فيه والتاكيد خلاف الاصل اذ الاصل في
الدلالات اللفظيه التاسيس   واما بدل لو دلت اي لو فرض دلاله النصوص العامه على
تعميم خطاب الواحد لجميع الامه لامتنع دلالتها على عموم كل حكم لكل مكلف وذلك لان لو انما استعمل
لربط العدم بالعدم ولا تقصد بها ربط الوجود بالوجود   لان الكل للكل الا ان
منها عوض عن المضاف اليه اي ليس كل حكم ثابتا لكل مكلف   فهو خلاف
الاجماع اي لم يجمع الصحابه على ذلك فيكون قوله ان الصحابه اي جميعهم حكمت بذلك على الامه ممنوعا
لان ابي برده في الكفاره حين اجازه في اكل التمر روى مسلم في صحيحه عن ابي هريره انه قال جاء
رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال هلكت يا رسول الله قال وما اهلكك قال وقعت امراتي
في رمضان فقال هل تجد ما تعتق رقبه قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين
قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا قال ثم جلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق
فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فضحك النبي
صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابه قال اذهب فاطعمه اهلك وفي روايه قال فكلوه هكذا

رواه

رواه ولم يصرح بعلم الرجل الواقع ولم يذكر اختصاصه بجواز الاكل من كفارته وروي عن
في الشرح ان عليه ابو برده ولا منافاه بين الروايتين فليحمل المطلق على المقيد ونقل في الشرح
الحاوي للقونوي انه قيل كان هذا من خصائص الاعرابي وقال الامام كثيرا ما كان يفعل
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الاضحيه ونحوها وعلى هذا فيكون ما ذكر في الشرح وهو
يجزيك ولا يجزي احدا بعدك نقلا بالمعنى والعرق بفتح العين والراء وروي بسكون الراء ايضا
وهو عند الفقهاء ما يسع خمسه عشر صاعا وهي ستون مدا وافقر منصوب بفعل مقدر اي
اتجد لو اعطي قاله النواوي واما حديث الاضحيه فهو ان ابا برده بن نيار خال براء بن العازب
رضي الله عنهما ضحى قبل صلوه العيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك شاه لحم وامره
ان يضحي فقال ابو برده يا رسول الله عندي جذعه من المعز فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ضح بها ولا تصلح لغيرك وفي روايه ولا تجزي جذعه عن احد بعدك قال النواوي الروايه
في جميع الطرق والكتب تجزي بفتح التاء ومعناه لا تكفي من نحو قوله تع واخشوا يوما لا تجزي
والد عن ولده   وتخصيصه خزيمه هو الذي اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادته
مقام شهادة اثنين وسمي ذا الشهادتين واما تخصيصه عبد الرحمن بن عوف فمبني على وجه حكي
في التتمه انه لا يجوز لكل احد لبس الحرير لحاجه وذهب الجمهور الى انه ليس مخصوصا بل يجوز لكل
احد لبسه لحاجه لما روي انه رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في لبس الحرير لحكه
كانت بهما وفي بعض الروايات انهما شكوا القمل في بعض الاسفار فرخص لهما لبسه والصحابي
اذا حكى حال الملفوظ يقتضي العموم كالمنصوص على العام يحمل على العموم على ما مر   فايده
التاسيس اولى من فايده التاكيد فلا يدخل النساء في جمع المذكر ليكون ذكرها بعده تاسيسا
لا تاكيدا بخلاف ذكر جبريل وميكائيل بعد الملائكه فانهما داخلان في الملائكه بلا خلاف فلذلك
حمل ذكرهما على التاكيد وفايدته التنبيه على زياده الفضل في المعطوف ونحوه
لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره قيل المجموع لازم واحد اذ لا فساد في مجرد عدم صدق النساء
والحق ان النساء المؤمنات في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كن متسميات بالعواله
سيما وفيهن امهات المؤمنين وقد انزل الله فيهن يا نساء النبي لستن كاحد من النساء
وفي نحو كونهن غير صادقات نسبه المعصيه الى العدل وهو خلاف ظاهر حاله فلا يجوز
كما ان تقريره عليه الصلوه والسلم لمن هو كاذب لا يجوز لانه خلاف ظاهر حاله وان جوز
الصغيره على الانبياء عليهم السلم   اذا لم يفعل بمقتضاه سالوه عن الموجب وذلك
كنهيه الناس عن الوصال في الصوم وقد كان صلى الله عليه وسلم يواصل فقالوا يا رسول الله
انك تواصل فقال عليه الصلوه والسلم اني لست كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
قلنا الامر على من يشمل المامور كان هذا مذهب المانعين من دخول الرسول

صلى الله عليه وسلم في العمومات الواردة على لسانه والا فالمختار عند المص ان الامر يشترط فيه
الاستعلاء لا العلو وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري لا يشترط فيه شيء منهما كما عرفت في بيان حد الامر
ولما عرفت عن هذا الجواب شرح استدلالهم الثاني وهو قولهم ولان الآمر اعلى ممن دونه بل هو هو
بعينه لم يتعرض له بالاستقلال   يجوز كعلي النجار لم يذهب الجمهور الى وجوبهما على مكلف وقال
الحسن البصري بوجوبهما نقله النواوي في شرح صحيح مسلم ولعل الامدي حمل مذهبه على انهما واجبان
على الرسول خاصة واما سائر خواصه عليه الصلوة والسلم من الواجبات والمحرمات والمباحات
استوعب ذكرها في اوائل المناكحات من كتب اصحابنا فليطلب ثمه   مسألة ما وضع لخطاب المشافهة
قد مر في مباحث المحكوم عليه انه احتج اصحابنا بان الامر يتعلق بالمعدوم لكنهم قالوا ذلك التعلق بتوجيه
الكلام النفسي القائم بذات الشارع اليه ولا امتناع في ذلك كما لا امتناع في ان يقوم بنفس الاب
طلب الكتابة من ابن له سيولد لا بتوجيه الكلام اللفظي اليه ثم اختلف في ان الخطابات العامة
مثل فيه الواردة على لسان الرسول عليه الصلوة والسلم هل هي خطاب للناس المعدومين في زمن
الرسول عليه الصلوة والسلم ام لا فذهب غير الحنابلة الى انها ليست خطابا لهم نحو يا ايها الناس
اعبدوا ربكم ليس خطابا لمن بعدهم لان الخطاب توجيه الكلام الى الغير للتفهيم واذا امتنع توجيهه
الى الجمادات والعجماوات بل الى المجانين والصبيان غير القابلين للفهم فتوجيهه الى المعدوم بالا
امتناع اجدر لكونه من الفهم ابعد فالمنادي فيه الناس الموجودون الحاضرون والمكلف بالعبادة
هم وغيرهم لكون اعبدوا في معنى الاخبار او بدليل اخر وقالوا في مثل معلق بالمعدوم اوالرسول
عليه الصلوة والسلم اذا تعلق المعدومين كان في معنى لئلا يكونوا مخاطبين بخطاب المشافهة
الموضوع للتوجيه الى الغير للتفهيم وههنا بان المسلمان بينهما شدة الارتباط فهذا امر محتج عرضهم في المنع
من دخول المعدومين في خطاب المشافهة لا ان الخطاب العام لا يطلق على غير الحاضرين بطريق
التغليب فان جواز انت وزيد تفعلان كذا بنا ء الخطاب لا يشتبه على احد فكيف على جمهور المجتهدين
وهم من اهل اللسان   لان تناوله ابعد قيل هذا الاستدلال ضعيف لان عدم توجه
التكليف بناء على دليل الاستثناء عموم الخطاب وتناوله لفظا وهذا الفاسد لو كان استدلالهم
بعدم توجه التكليف الى المعدوم على عدم عموم الخطاب له وليس كذلك كيف والاصحاب قائلون بان
المعدوم مكلف لكن لا تكليفا تنجيزا بل استدلالهم بعدم توجه الخطاب بالفهم على عدم عموم الخطاب
له كما تشاهده بلفظ المتن والشرح لا يتعين ان يكون ذلك لتناوله لهم اي لتناول الخطاب لهم وان
كان حكم العموم يتناولهم لجواز ان يكون الخطاب مختصا بالحاضرين والغائبين لكون الكلام الدال
على التكليف في معنى الاخبار وان كان بلفظ الانشاء   فانه امر عام لا يختص بمخاطب
دون مخاطب اي فاعل الامر في قولك فاكرمه ليس مخاطبا بعينه بل هو من قبيل الخطاب العام الذي
اجري على غير ظاهره واريد به كل واحد منهما كما في قول الشاعر   اذا انت اكرمت الكريم ملكته و

انت اكرمت اللئيم تمردا كانه قيل اذا اكرم الكريم ملك وان اكرم اللئيم تمرد كما تقرر في علم
البيان وكما ان المتكلم داخل في عموم كل شيء داخل في عموم الخطاب العام المراد به كل احد والامر
هذا كالامر في قوله عليه الصلوة والسلم بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة
اي بلغ هذه البشارة من يتاتي منه اتيانها لا يختص بمبشر دون مبشر بل كان من يتاتي منه التبشير
فهو مامور بهذا الامر حتى المتكلم هذا هو الوجه في صحة ما ذكر في الشرح وقول من قال الامنى لو الصواب
ان يقال بواحد دون واحد لاعتبار بعموم من اخذ انما قاله صاحب الرد ومن ضيق العطن قوله
لا تقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع اموالهم اسم الجنس الذي يطلق على قليل ذلك الجنس
وكثيره كالماء والعلم والمال اذا جمع اريد به انواعه صرح بذلك النحاة في باب التمييز واليه اشار
صاحب الكشاف بقوله فان قلت لم جمع العالم قلت ليشمل كل جنس مما سمي به ويقرب
من هذا قوله في تفسير قوله انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين وضع المحسنين موضع
الضمير لاشتماله على المتقين والصابرين او لفظ الجمع فيه يشعر بانواع الاحسان فالاموال يراد به
انواع المال واذا اضيف افاد استغراق انواعه فمعنى قوله خذ من اموالهم صدقة الامر باخذ
الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك فلا يحصل الامتثال باخذ صدقة واحدة من جميع اموال
مالك كما ذهب اليه الجمهور وظهر بهذا بطلان دليله الاول على ما اشار اليه في الشرح وكذا بطلان
دليله الثاني لان الاية انما تدل على وجوب اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال على ما تبين الاجمة
الشرع لا من كل بعض نوع من انواعه وهي مجملة في الدلالة على مقدار الصدقة وعلى مقدار ما فيه الصدقة
من كل نوع بينتهما السنة فلا يستقيم قوله كل دينار مال ولا يجب اخذ الزكوة منه كذا كل درهم
اذا اجمع في نحو الاموال بقصد به الانواع لا المقادير على انه لو دلت الاية على ذلك كان المقدار
القليل من نوع الدينار والدرهم وغيرهما مخصوصا بالاجماع فلا يلزم من عدم وجوب اخذ
الصدقة منه عدم وجوب اخذها من كل نوع   وهو امر زائد على العموم اي استغراق
كل واحد واحد زائد على عموم الجمع لان عموم الجمع معناه استغراق جزئياته من مراتب الجمع
واستغراق كل واحد واحد مفصلا هو استغراق اجزائه من الاحاد ولا شك انه امر زائد على
الاول وهذا الجواب غير مجدي لان قولهم فيكون المعنى خذ من كل واحد من اموالهم صدقة
يفصل انواع المال اي خذ من كل نوع من اموالهم صدقة على ما مر وهو ليس امرا زائدا على عموم
الجمع لان استغراق الانواع استغراق لجزئيات الجمع لاشتمال كل نوع على الاحاد لا يفصل
احاد الانواع وهذا هو الزائد على عموم الجمع لكنه ليس بمراد واما الفرق بين للرجال عندي
درهم وبين لكل رجل عندي درهم حتى يلزم في الاول لجميع الرجال درهم واحد وفي الثاني
درهم بعدة الرجال فليس لاجل ان استغراق كل واحد امر زائد على العموم بل لاجل ان
الرجل للجنس فما يشتمل على الانواع المختلفة الحقائق فلم يقصد جميع الانواع واللام الداخلة للجنس

الجمع للاستغراق لما عرفت ان اللام موضوع للاشارة الى الحقيقة والاستغراق انما يستفاد من المقام ولم يوجد ههنا قرينة تدل على الاستغراق والاصل براءة الذمة فحملت اللام على الحقيقة ولما لم يتحقق الحقيقة الا في ضمن فرد من جنسها حمل الرجال ههنا على اقل مراتب الجمع كما قيل في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية او على مرتبة تستغرق جميع مراتب الجمع كما قاله ابو علي في الجمع المنكر في سياق الاثبات

في وجوب الزكوة على الحلي يعني الاتزاع في عموم الموصول وهو والذين يكنزون انما النزاع في عموم الذهب والفضة المذموم كنزهما بالانفاق منهما فقال الشافعي رحمه الله لا عموم لهما لان سوق الكلام لذمهما مكنوزين بالانفاق والغالب في المدح والذم وان كان لا يمنع العموم التحور والتوزع وعدم قصد العموم مانع ومنع الاستدلال بالاية على وجوب الزكوة في الحلي المباح لذلك وانما قيد بالحلي المباح لانه هو المختلف فيه فقال الشافعي رضي الله عنه لا تجب فيه الزكوة لما روى جابر رضي الله عنه ليس في الحلي زكوة ولانه كالعوامل من الابل والبقر وقالت الحنفية تجب فيه الزكوة واما الحلي المحرم اما بالعين كالاواني والملاعق والمجامر من الذهب والفضة واما بالقصد بان يقصد الرجل بحلي النساء الذي يملكه كالسوار والخلخال والقرط ان يلبسه او يلبسه غلمانه وبان يقصد المرأة بحلي الرجال كالسيف والمنطقة ان تلبسه او تلبسه غلمانها وبان يقصد المرأة بحلي فيجب فيه الزكوة بالاجماع

والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته المراد بمسميات العام جزئياته لا اجزاؤه ولا ما هو اعم منهما كما اشار اليه في شرح التعريف الذي اختاره المص للعام وهو ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله على مسميات اخرج نحو زيد وباعتبار امر اشتركت فيه اخرج نحو عشرة بالنسبة الى احادها فان قيل هذا التعريف ليس بجامع لان الاستثناء وبدل البعض من المخصصات ولا تخصيص بالتعريف المذكور في نحو قولنا علي عشرة الا ثلثة ولا في نحو قولنا ضربت زيدا راسه اذ لا عام فيهما وايضا لو قال اكرم الرجال الا الجهال وقد كان العالم فيهم واحدا كان تخصيصا وليس فيه انه قصر العام على بعض مسمياته اي جزئياته بل قصره على بعض اجزائه قلنا اما الاول فلان التخصيص في شيء لانه فرع التعميم والاستثناء والبدل انما يكونان من المخصصات اذا وردا على العام ولا عام في المثالين فالاستثناء والبدل فيهما لقصر الحكم على بعض اجزائه فان سمي هذا تخصيصا لم يكن تخصيصا اصطلاحيا وكلامنا فيه فلا يضر خروجهما عن الحد لعدم تناول المحدود لهما وعلى هذا يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه ولا استحالة فيه كما تقول الممكن اما عالم او غيره والعالم اما ممكن او واجب واما الاخير فمع جوازه على الوجه المذكور يرد به المصنف انما اتى في مثاله باكرم الناس الا الجهال اذا كان العالم فيهم واحدا والناس يصدق على الواحد صدق الكلي على جزئيه وعلى تقدير جوازه كان الرجال مجازا في جنس المفرد كما في قول الرجل في موضع امرأة اذا برزت لرجل احبي انشر حر للرجال كافر ويكون حج قصر العام على بعض جزئياته وداخلا في الحد فيكون التعريف جامعا او

يقول

يقول اللام في الرجال للعهد ويطلق عليه العام لا بالمعنى المصطلح بل بمعنى انه ذو اجزاء يصح افراد وقصره على بعض الافراد يسمى ايضا بالتخصيص كما سبق وليس كلامنا فيه فخروجه من الحد لا يضرنا ويتناول ما اريد به جميع المسميات يعني يتناول ولا يعني يتناول بتعريف التخصيص تخصيص العام من حيث الحكم وهو ما اذا اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض وخص الحكم بالباقي كما في الاستثناء وتخصيص العام من حيث الذات وهو ما اذا اريد بالعام اولا بعض مسمياته فقط كما يجيء في التخصيص بغير الاستثناء

اخراج ما تناوله الخطاب عنه قال ابو الحسين التخصيص اخراج بعض ما تناوله الخطاب فعلا كان المخرج كما لو قال الشارع لنا صلوا كل يوم خمس صلوات وقال عقيب ذلك باستثناء او بغيره لا تصلوا الصلوة الثالثة في الجمع العلانية او فاعلا كما لو قال عقيب ذلك بالاستثناء او بالغيره لا تصلوا الا الصلوة الثالثة في الجمعة العلانية او فاعلا لا يصل زيد شيئا من هذه الصلوات او زمانا كما لو قال عقيبه لا تصلوا يوم الجمعة العلانية ثم قال وعلى هذا يكون النسخ داخلا تحت التخصيص ولا تفارقه بالمقارنة والتراخي فالتخصيص ولا تفارقه الا بالمقارنة اخراج بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له والنسخ هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب بدليل سمعي متراخ واورد بعضهم عليه بان ما اخرج من الخطاب لا يتناوله والا كان مخرجا عن مخرج واجاب المصنف عنه بان ابا الحسين اراد يتناول الخطاب له تناوله على تقدير عدم التخصيص واخرجه على تقدير التخصيص ولا منافاة بين كون الشيء مخرجا على تقدير وكونه غير مخرج على تقدير اخر وذلك لانه قال في المعتمد قولنا قل خص فلان العموم قد يستعمل على الحقيقة وللاشارة انه جعله خاصا وانما جعله خاصا اذا استعمله في بعض ما يتناوله وقد يستعمل على المجاز ويراد به انه دل على تخصيصه او نبه على الدلالة عليه او اعتقد تخصيصه ادخل العام خاصا معناه كان اللفظ عاما قبل التخصيص فصار خاصا فكونه عاما على تقدير وكونه تخصيصا على تقدير اخر والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله واراد ما يتناوله التخصيص وليس كذلك بل اراد ما يتناوله على الاطلاق وفي الجملة لانه كان يتناوله حال عدم التخصيص واذا صدق هذا صدق انه كان يتناوله في الجملة ولم يرد المصنف بهذا ان قوله بتقدير عدم التخصيص مضمر في الحد لعدم جواز الاضمار في الحد وللزوم تعريف الشيء بنفسه والتعريف الذي اختاره المصنف لا يرد عليه النسخ لان العام اذا ورد عليه النسخ في البعض لم يكن مقصورا على بعض مسمياته حين اطلق بل اريد به المجموع اولا ثم رفع البعض او انتهى حكمه على خلاف تعريف النسخ بخلاف التخصيص فانه لم يرد بالعام حين اطلق الا البعض اما بحسب الحكم كما في الاستثناء واما بحسب الذات كما في غيره فلذلك اختاره والاولى انه ليس عرف التعريف المذكور للتخصيص ما قاله الامدي التخصيص على ما هو مذهب ارباب العموم هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة انما هو الخصوص

وعلى ما يناسب مذهب ارباب الاشتراك تعريف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص
انما هو الخصوص والدور الذي اورد عليه ليس بوارد لعدم توقف معرفة الخصوص على معرفة
التخصيص لان معرفة المجرد لا تتوقف على معرفة المزيد وان ثبت العكس وقال الفاضل الاصفهاني
في بيان لزوم الدور ان التخصيص والخصوص عبارتان عن معنى واحد بناء على ان التأثير عين الاثر
ولهذا قال المصنف في الجواب المراد في الحد التخصيص اللغوي فتعريف التخصيص بالخصوص
تعريف للشيء بنفسه وفيه نظر لان التأثير والاثر عند الشيخ انما يتحدان في الوجود الخارجي لا في
المفهوم العقلي وهو المعتبر في التعريفات على ما لم تبين لزوم الدور عدل عنه في الشرح قائلا و
الاولى ان يقال في الاعتراض على التعريف المذكور ان التخصيص والخصوص شيئان في الجلاء و
الخفاء لان معنى التخصيص تحصيل الخصوص ومعنى الخصوص الذي هو المصدر حصول الخصوص
فمن عرف احدهما عرف الاخر والمعرف يجب ان يكون اجلى من المعرف وما الخصوص
المذكور في الحد هو الخصوص في اللغة اي الخصوص اللغوي وهو المراد بالمذكور في الحد اجلى من التخصيص
الاصطلاحي وليس عين التخصيص اصلا وان سلم انه عين التخصيص اللغوي فليس عين التخصيص الاصطلاحي
فلا يلزم الدور ولا تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء التخصيص كما يطلق على قصر
العام اي العام كما يطلق على المتعارف وهو ما مر يطلق ايضا على اللفظ المستغرق لجميع جزئياته او
بجميع اجزائه التي يصح افتراقها حسا كالمسلمين للمعهودين او حكما كالعبد وكما يطلق التخصيص على
ما مر وهو المتعارف يطلق ايضا على قصر اللفظ الذي يقال له عام بالمعنى الثاني على بعض جزئياته
او اجزائه نحو لزيد علي عشرة الا ثلثة واشتريت العبد الا ثلثه فالعام والتخصيص بالمعنيين الاخيرين
اعم منهما بالمعنيين الاولين وانما حكم بان المقصود عليه في قول المصنف قصر اللفظ وان لم يكن عاما
بعض المسميات لقرينة سبق ذكره في التخصيص الاصطلاحي وقال الشارحون المقصود فيه
بعض لا المسميات بناء على ان اجزاء المسمى ليست مسميات للاسم اذ مسميات اللفظ الواحد ما
يسمى كل واحد منها ويطلق عليه ذلك اللفظ اما بوضع لمفهوم يوجد في كل واحد منها كما اذا كان
اسم جنس لها واما بوضع لكل واحد منها كما في المشترك بالاشتراك اللفظي واما بعض المسمى
فهو اعم من ان يكون بعض جزئياته او بعض اجزائه فلا يستقيم الصواب فيه ترك الفاء كما في
بعض النسخ لانه خبر ان واسمها ليس موصولا ولا نكرة موصوفة وهو ذو اجزاء هذا اعم
جزئيات المسمى واجزائه كما مر انفا قال الحنفي النكرات لا يصح توكيدها بكل ويصح تخصيصها
نحو ما رايت احدا الا زيدا وما رايت رجلا الا زيدا وقال الاستاذ رحمه الله ما يؤكد بكل و
استفادة التخصيص بيلا رجل ان نبههما على ان المراد بكل اعم من التاكيد الاصطلاحي والملحق به نحو كل
احد وكل رجال على ما قال صاحب المفتاح ومنها اي من التاكيد المسند اليه كل رجل عارف قال
بعض الفضلاء انما عده منه لانه في قوة قولنا الرجال كلهم عارفون ما مر في المجاز انه

كذبا دينيا فيصدق لا يقال المجاز والتخصيص قد يكونان في الانشاء وهذا الدليل
لا ينفيهما فالاولى ان يقال انه كذبا وبداء لنفيهما الا انا نقول انا لم نتعرض لنفيهما
في الانشاء لعدم القائل بالفصل اذ المثبت يجوز وقوعهما في الانشاء والاخبار كليهما
والنافي يمنعهما في كل واحد منهما فاذا انتفى وقوعهما في الاخبار لزم انتفاؤهما في الانشاء
ايضا ولان الانشاء في حكم الاخبار لانك اذا قلت اكرم كل رجل فكانك قلت كل رجل انت
مأمور باكرامه واذا خصصته وقلت الا الفاسق فكانك قلت ليس كل رجل انت مأمور
باكرامه فيلزم الكذب في احد الحكمين ثم اذا رجع بقرب من مدلول العام قدر
هذا بما فوق النصف فقيل لاخفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام
فان اراد انه يمتنع الاطلاع على ما فوق النصف فيه فظاهر البطلان لانه اذا كان اهل بلد غير
محصور وقيل كل من في البلد مؤمن واستثنى واحد من اهله الى ثلثة مثلا علم قطعا ان
ما بقي بعد التخصيص اكثر من النصف جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم
ثلثة او اربعة ترك ههنا ذكر ما هو مذكور في المتن وهو وقد قيل اثنين لسبق الفهم اليه
من سوق الكلام لان المدعي وجوب بقاء الاثنين بعد التخصيص فيما اذا كان العام جزئياته
قليلا وخص بمنفصل فاذا قال قتلت كل زنديق وهم ثلثة علم قطعا انه انما يصح اذا قتل
اثنين واخرج منهم واحد بدليل منفصل من حس او كلام وذكر ما ليس مذكورا في المتن وهو
او اربعة لان قوله جاز الى اثنين يقتضي ان يكون الباقي بعد التخصيص فوق الاثنين ثم انتهى
اليهما فاذا كانوا اربعة واخرج منهم بعض بدليل منفصل يجب ان لا يكون الباقي في مثل
هذه الصورة اقل من اثنين كان الباقي اما اثنين او ثلثة لنا هذا احتجاج الاخير
الاخيرة وهي قوله وان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب الاول والثاني في الاحتجاج
على سائر دعواه بما احتج به اصحابه وابطال ما ذكر في معارضيه فقال اردت
زيدا وعمرا وبكرا عدلا غيا وخطا تثنية الامثلة الثلثة وهي اكلت كل رمان في البستان
وكل من دخل داري فهو حر وكل من اكل فاكرمه بالمثال الاول وهو قلت كل من في المدينة
ان يكون حكمها حكمه وهو انه اذا اخبر القائل بذلك الكل فلانه عدلا غيا ومخطئا وقد وقع
في نسخة الاصل بخط الاستاذ رحمه الله موضع مخطئا صورة لفظ خطا فقال صاحب
الردود هي خطئ بصيغة الماضي المجهول وهي الرواية لتكون موافقا لمخطئا في المعنى وليس شيء لان
كتابة الهمزة على صورة الالف يكون خطأ لان حق الهمزة المتطرفة المتحرك ما قبلها ان يكتب
بجنس حركة ما قبلها فالوجه ان يقال ضمير عد للقول ولا غيا مفعول له كما في قوله تعالى لا تسمع
فيها لاغية وخطأ اسم على وزن فرس معطوف عليه وهذا الحكم لازم لحكم المشبه به في المعنى
وان لم يكن عينه ويكفي ذلك في التشبيه كانه جعل فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة

في الكلام.

عليه صح
م
ح
من الاف م الى ذر بقوله والمختار انه ان كان الى لفظ التفصيل ٢٢

اوفى الاثنين وكانه انما قال ذلك فى الجمع المخصص وتلازم الحكمين ح ظاهر لان التخصيص
قصر العام على بعض مسمياته فان كان الاثنان مما صدق عليه الجمع جاز انتهاء التخصيص اليهما
والا وجب انتهاؤه الى الثلثة وبهذا الدليل لا يثبت الحكم المذكور فى مطلق المخصص لكون الدليل
اخص من المدعى   مخصوص بالاستثناء هذه الباء ليست صلة الخصوص مثلها فى قولهم
خص النبى عليه الصلوة والسلم بوجوب الضحى بل للسببية   والناس ههنا للمعهود ح
قيل ان يريد به الراكب الذى يستقبل ابا سفيان ومن معه من عبد قيس وقيل اريد به نعيم بن
مسعود الاشجعى واطلق الناس عليه لانه من جنسه كما يقال فلان يركب الخيل وماله الا فرس واحد او
لانه انضم اليه من المدينة ناس فاذاع كلامه   بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى اللام
قد يطلق كما ذكره المصنف فى شرح المفصل ويراد بها تعريف الحقيقة باعتبار قيامها بواحد
غير معين كما يقال اكلت الخبز وشربت الماء ودخلت السوق ويراد بها حصص منها معهوده
ذهنا يتعلق بها هذه الافعال عادة لا جميعها اذ هذه الافعال لا تقع على جميعها فالكلمة
والوجود الخارجى لما كان مطابقا لما عهد فى الذهن صح اطلاق المعرف عليه وان لم يكن بينك
وبين مخاطبك معهودا وقد يطلق ويراد بها واحد معين متقرر بينك وبين مخاطبك كقولك
ما فعل الرجل لرجل معهود بينك وبين مخاطبك والتميز قد يكون لسبق ذكره وقد يكون لدلالة
العادة عليه لانه ح يكون فى حكم المذكور فاذا قلت للغلام ادخل السوق فالمراد السوق الذى
اعتاد دخوله للمعاملة كل يوم فهو فى حكم المذكور وهذا هو العهد الخارجى والاول الذهنى فالمعهود
وان كان ذهنيا يصح اطلاقه على الوجود الخارجى كما فى المعهود الخارجى فلذلك سماه به وقال
وذلك بعينه كما تقول للغلام ادخل السوق الى اخره   الاستثناء فى المنقطع قيل جميع
النزاع فى صيغ الاستثناء وفائدته انها واقع فى الكتاب والسنة فهل يحمل على المنقطع بلا قرينة
حاز فما لا فى لفظ الاستثناء اذ لا يتعلق به غرض اصولى   المستثنى ان كان بعض المستثنى
منه فالاستثناء متصل عدل عما قال بعضهم المستثنى ان كان من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل
لان المستثنى قد يكون من جنس المستثنى منه والاستثناء منقطع نحو جاءنى القوم الا زيدا وقد يكون
من غير جنسه والاستثناء متصل كما اذا قال له لزيد على الف درهم الا ثوبا وفسر
قيمته بما دون الالف فان الاستثناء فيه متصل ولهذا لم يجب عليه الالف كاملا بل ينقص منه قيمة
الثوب مع ان المستثنى ليس من جنس المستثنى منه ظاهرا وفى قبول هذا الاستثناء خلاف بين الفقهاء
والمختار عنده ان فسر قيمة المستثنى بما هو اقل من المستثنى منه قبل والا فلا   وقد يكون بان يكون
المستثنى بنفسه حكما اخر مخالفا المستثنى المنقطع يجب ان يكون جملة فان كان مفردا صورة نحو جاءنى
القوم الا حمارا يقدر بجملة تخالف حكمها حكم الجملة التى فيها المستثنى منه فى الايجاب والسلب فالتقدير
ههنا لكن حمارا لم يجئ وان كان جملة صورة نحو ما زاد الا ما نقص وجب ان يكون مفهوما الفعلين

ما المستثنى منه مخالفين كالزيادة والنقصان ولم يجب التخالف بينهما بالايجاب والسلب
الاستثناء قد علمت مبتدأ وخبر وقد وقع فى بعض النسخ المنقولة من الاصل الاستثناء
المنقطع قد علمت واعلم فوق المنقطع علامة الزيادة فمن لم يسمعها قال الاستثناء المنقطع
مبتدأ وخبره الجملة الشرطية ومقوله فان قلنا انه متواطئ وقوله وقد علمت اذا اخرجناه وضمير انه
وفيه للاستثناء المطلق ولا يخفى ما فيه من التعسف   الحروف المراد منه لا الاراد منها
بالحروف الكلمات لان بعض صيغ الاستثناء اسم كسوى وسواء وبعضها فعل كما علا وما خلا
بعضها حرف وكثيرا ما يجئ الحرف بمعنى الكلمة والمراد منه الدلالة على شئ واحد الا الموضوع لشئ
واحد لما عرفت فى مبادى اللغات نحو من والابتداء لو كانا موضوعين لشئ واحد كان الحكم بان
احدهما اسم وذكر المتعلق شرط فى الاستعمال والاخر حرف وذكر المتعلق شرط فى الدلالة تحكما
          يرد عليه التخصيص لم يذكر فى الشرح التخصيص بالعادة نحو اكرم الناس الى ان
يجهلوا مع انه اورد فى المتن على التعريف المذكور لظهور وروده ويعلم جوابه عن النهى الصريح نحو
جاءنى القوم ولم يجئ زيد وقال الشارح العلامة المراد بقوله صيغ صيغ معينة هى ادوات
الاستثناء فلا يرد عليه شئ من الايرادات الاربع   ثم قال المصنف ولا يرد الاولان فيه
اشارة الى ان قول المصنف غير مرضى لاشعاره بان العادة والنهى الصريح واردان عليه وليس
كذلك لما سيجئ من قوله والحق انه لا يرد الثالث ايضا الى اخره   فاحترز بالمتصل عن المنفصل
من لفظ او عقل او غير هما فان قيل المخصص العقلى او الحسى قد خرجا بقوله لفظ فكيف يخرجان
بالمتصل قلنا يجوز ان يخرج شئ بشيئين اذا كان للقيد الاخير فائدة غير اخراجه وههنا
كذلك اذ يخرج بالمتصل المخصص المنفصل اللفظى واما المخصص العقلى والحسى فيخرجان بكل منهما
واذا عرفت ان ما ذكر لا يخلو عن ضعف يعنى ان قول المصنف الاولى ان يقال فى تعريف الاستثناء
اخرج بالا واخواتها بناء على اعتقاده ان التعريفات السابقة لا يخلو شئ منها عن ضعف لورود
الاعتراضات المذكورة عليها وقد مر فى الشرح ما يندفع به فلا يكون اولى مع انه يرد عليه انه
حد بحسب اللفظ لا حقيقى ولا رسمى والمطلوب فى الاصول الاخيران والذى يدل على انه حد بحسب
اللفظ قول المصنف فى شرح الكافية لا يمكن حد المستثنى باعتبار المعنى بحد واحد عند من يقول انه
متواطئ بان يقال هو المذكور بعد حرف وضع للاخراج وان فهم منها الاخراج فى بعض التراكيب
اما فى الغاية فكما فى قولهم اكرم بنى تميم الى ان يدخلوا فانها اخرجت الداخلين من بنى تميم
اما فى لا فكما فى قولهم جاءنى القوم لا زيد بخلاف اكرم زيدا الى ان يدخل وجاء زيد لا عمرو فانه ليس
مثلها عام   فلا تم الاثبات ولا نفى اصلا فلا تناقض اى ليس فى نحو على عشرة الا ثلثة الا
اثبات لما بقى من العشرة بعد اخراج الثلثة منها ولا نفى اصلا الا للسبع والا للثلثة فلا تناقض اذ
التناقض انما يكون بين الحكمين ولم يتعلق بالسبعة الا حكم واحد هو الاثبات ولم يتعلق بالثلثة

العام م

يكون صح

لعموم ليس فهم زيد م

مثلا م

مما ذكره ابن الحاجب م

حكم اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات قيل هذا ينافي ما سيجي من ان الاستثناء من الاثبات نفي بالاتفاق و
لا منافاة لما سيجي في الشرح فقال من ان الاستثناء من الاثبات اما تعرض لعدم حكم المستثنى منه في المستثنى
واما عدم تعرض لحكمه فيه واللازم على التقديرين عدم الحكم في المستثنى اما على الاول فظاهر واما على
الثاني فلان الاصل في الممكنات البقاء على العدم ويراد الوجود منها ولم يظهر ما يقتضي خلاف
الاصل ١ مع انه لو اراد ذلك لزم التسلسل كانه جعل قوله ولانه كان يتسلسل عطفا على
مقدر ومذيلا للدليل الاول وهو قوله للقطع بان من قال اشتريت الجارية ونحوه لم يرد استثناء
نصفها مع كونه مشعرا بظاهره انه دليل مستقل وكانه قيل لان ارادة استثناء نصفها من نصفها
باطل قطعا لكون ضمير نصفها للجارية لا لنصفها ولانه لو اريد ذلك يلزم التسلسل وحاصله انه
لو استقام قولكم ان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاخراج لكان المراد بالجارية من قول من قال اشتريت
الجارية الا نصفها نصف الجارية ولو اريد به نصفها اريد استثناء نصفها من نصفها وهو باطل
قطعا لان ارادته خلاف ما يفهم من ظاهر التركيب اذ ضمير نصفها راجع الى الجارية بكمالها ولانه يلزم
التسلسل ح فهذا دليل على بطلان ما في الدليل الاول لا دليل مستقل على المدعى اذ
ما من لفظ ارادته اللفظ الموضوع لمعنى له اجزاء او جزئيات بدليل قوله لبعض مدلوله فيخرج عنه اللفظ
المهمل والموضوع لمعنى جزئي لا اجزاء له وخامسها انا نعلم انا نسقط حاصله انا
المذهب المختار وهو انا نسقط المخرج او لا ثم نسند الى الباقي هو المراد للعاقل لان اسقاط المخرج
او لا ثم الاسناد الى الباقي فيه ابقاء للالفاظ في معانيها المطابقية فعلم قطعا انه هو المراد
ما لم يظهر منه صارف عنه وانما قال المصنف للعلم بانا نسقط الخارج فنعلم ان المسند اليه
ما بقي للاشعار بترتب احد العلمين على الاخر كل ذلك علم بالاستقراء اشار الى قوله
اذ لا تركيب من ثلثة ولا يعرب الاول وهو غير مضاف دليلان على ان كون عشرة الا ثلثة عبارة عن
السبع مثلا خارج عن قانون اللغة تقرير الاول منهما انه لم يوجد في كلامهم اسم ركب تركيبا
مزجيا وجعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك فلا يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبع ويعني بقولنا جعلت
اسما واحدا ان لا يكون منقولا من مركب اضافي كا في عبد الرحمن ولا من مركب اسنادي نحو شاب
قرناها وان لا يكون في حكم كلمة واحدة بل منسوبة اسماء العدد حو في الاعجاز نحو كهيعص فان
لكل اسم منها في هذه الصور الثلث حكما في الاعراب والبناء بالاستقلال وتقرير الثاني انه
لم يعهد في كلامهم مركب غير اضافي ولا مشبه به كا في اثني عشر جعل اسما لشي واحد وقد اعرب
الاول منه والعشرة في قولنا عشرة الا ثلثة يعرب على حسب العوامل فلا يكون المجموع اسما للسبع
مع عدم دلالته فيه اي مع عدم دلالة الجزء في الاسم على جزء الاسم حين كونه جزءا منه
لا يجوز عود الضمير اليه لعدم كونه كلمة لعدم دلالته وضعا فضلا عن كونه اسما ومرجع الضمير يجب
ان يكون وان جاز عود الضمير اليه ودلالته وضعا على معنى حين لم يجعل جزءا من الاسم كا في

من نصفها م

نعلم م

وبكل ما فيه ابقاء للالفاظ في معانيها المطابقية انم

العرب

منقول ر

نحو من يرتق نحو قيل الطلبة وبعدها قال الشارح اما يمتنع عود الضمير الى الجزء اذا
لم يكن الضمير جزؤه ايضا اما اذا كان جزؤه فيجوز ان يعود الى جزء اخر له كما اذا سميت رجلا بنحو زيد
ابوه قائم وهو انه اخراج بعض يريد ان ضمير الجنس عائد الى المذكور من الحالات الثلثة
بعد قوله ولاجماع العربية احدها لزعم علام اخراج البعض من الكل في الاستثناء المتصل وقد
اجمع علماء العربية انه اخراج البعض من الكل وثانيها ابطال النصوص وبطلانه ههنا لانه جزء الاسم
لا دلالة له وضعا فيلزم كونه مهملا وفيما سبق انما يلزم احتمال كونه مجازا وثالثها لزوم عدم
الاسقاط ثم الاسناد الى الباقي ونحن نعلم انا نسقط اولا ثم نسند الى الباقي قوله ثم يخرج كما
تقدم جوابه اللهم الا ان يريد تخرج النسبة الى الباقي فهذا الكلام كلام المصنف اشارة الى ما ذكره
في تقرير دلالة الاستثناء على المذهبين الاولين وما اعترض به من وجوه خمسة على كل واحد منهما
والنكتة التي ذكرها بناء على التقرير المذكور وفيه ايماء على ان جميع ذلك ليس كما ينبغي لعدول عن العضد
وذلك لانه حمل كلام الاكثرين على ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في له علي عشرة الا ثلثة هو الباقي
بعد الاستثناء مجازا كالسبع في مثالنا هذا والاستثناء قرينة له وهو ما هو مذهب اكثر اهل
العربية منهم صاحب المفتاح واورد عليه الاعتراضات الخمسة المذكورة وحمل مذهب القاضي
على ان مجموع المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى موضوع لما بقي بعد الاستثناء وضعا واحدا
كما في برق نحره وتابط شرا واورد عليه خمسة اعتراضات ثم بين على هذا ان الاستثناء على
الاول تخصيص ولا تخصيص على الثاني وعلى الثالث يحتمل لهما ويمكن تقرير مذهب العربية على
وجه لا يرد عليه شي من الاعتراضات وذلك بان يحمل المذهب الاول على ان المراد بمجموع المستثنى
منه واداة الاستثناء والمستثنى ما بقي بعد الاستثناء مجازا لا بالمستثنى منه وحده فالمراد
بمجموع العشرة الا ثلثة السبع مجازا لا بالعشرة وحدها واليه الاشارة بقوله فان قلنا
هذا التركيب حقيقة في عشرة وصفتها انها اخرجت منها ثلثة كان مجازا واخر لا يرد عليه شي
مما اورده من الاعتراضات الخمسة اما الاول وهو لزوم كون المراد بالجارية في نحو اشتريت
الجارية الا نصفها نصفها فظاهر وكذا الثاني وهو لزوم عود الضمير في نصفها الى نصف
الجارية ونحن نقطع بخلاف ذلك لانهما انما يلزمان لو كان المراد بالجارية وحدها نصفها
وليس كذلك بل المراد بمجموع الجارية الا نصفها هو نصفها واما الثالث وهو لزوم عدم كون
الاستثناء اخراجا مع ان الاجماع منعقد على ان الاستثناء هو اخراج بعض من كل فلانه لا يلزم
من كون مجموع المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى اريد به الباقي عدم كون الاستثناء اخراجا
لجواز ان يكون الاستثناء اخراج بعض من كل ويراد بالمجموع المركب الباقي بعد الاخراج واما
الرابع وهو ابطال النصوص فظاهر لان عشرة الا ثلثة ليس نصا في غير السبع وان كان
العشرة نصا فيه واما الخامس وهو انا نعلم انا نسقط ثم نسند فلانه لا ينافي ما ذهبنا واما

ثم نسند كما تقدم

الحمل

ينافي كون المراد بالعشرة قبل الاسناد السبع ومحمل المذهب الثاني وهو مذهب القاضي
على ان المجموع حقيقة في السبع يعني انه عبر عنها بالمركب كما نعبر عن النوع بالاجزاء العقلية من
الجنس والفصل والخارجية فنعبر عن الانسان بالحيوان الناطق وبالبدن والنفس وكما
نعبر عن الشي بلازمه المركب فنعبر عن السبعة بانها اربعة وثلثة لا بمعنى ان المجموع وضع لها وضعا
واحدا وجعل اسما لها والى هذا اشار بقوله وان قلنا هو حقيقة للباقي من العشرة بعد اخراج
الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك الى اخره وعلى هذا لا يرد عليه شي من الاعتراضات الخمسة
التي اوردها عليه اما الاول وهو الخروج عن قانون اللغة فلانه انما يلزم لو قلنا المجموع اسم خاص
للباقي بعد الاستثناء ولا نقول به بل نقول عبر عنه بالمركب وكذا الثاني وهو لزوم عود الضمير
الى جزء الاسم لانه انما يلزم لو كان المجموع اسما للباقي وليس كذلك واما الثلثة الاخرة فظاهرة
اذا امكن حمل كلام السلف على ما ذكرنا ولم يتوجه عليه اعتراض وجب ان يحمل عليه لان الحق كما روي
ان لا تنطق بكلمة خرجت من فم اخيك سوء وانت تجد لها محملا صحيحا ثم المذهب الذي اختاره المصنف
آيل الى احد هذين المذهبين لانه اعترف بان العشرة مثلا يراد بها كمال معناها والمراد بالمجموع
الباقي بعد الاستثناء لان الاسناد اليه فان كان المجموع مجازا في الباقي فهو مذهب الاكثرين
وان كانت حقيقة فيه فهو مذهب القاضي فابطال المذهبين الاولين ابطال لمذهبه قال والعشرة
بعد اخراج الثلثة وقبلها كان الظاهر ان يقول قبله لان الضمير لاخراج الثلثة وانما انث الضمير لان
المصدر مذكر ومؤنث مع انه مضاف الى المؤنث وقيل يصح الانفصال في كتاب الله تعالى خاصة
ذهب بعض الفقهاء الى جواز انفصال المستثنى عن المستثنى منه زمانا في القرآن خاصة بناء على ان
نزول المستثنى والمستثنى منه لا يجب ان يكون دفعة بل يجوز ان يكون نزول المستثنى بعد نزول
المستثنى منه بزمان كما يروى انه نزل قوله لا يستوي القاعدون من المؤمنين الاية ولم يكن فيها
الاستثناء ثم نزل قوله غير اولي الضرر وقيل هذا بناء على ان القرآن اسم للمعنى فقط لا انه   للمعنى صح
اسم للنظم والمعنى جميعا وقد اشبعنا الكلام في تحقيق ما عليه السلف في ذلك في المقاصد
في شرح المواقف قال او اذكر ان شاء الله اي اذكر ربك ان شاء الله وقيل اذكر هذه
الكلمة والاول اولى ليكون جواباً للامر الذي هو معطوف وهو قوله واذكر ربك اذا نسيت
وللنهي الذي هو معطوف عليه ايضا وهو قوله ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله
لان قوله اذكر ربك قول بانه فاعل الذكر غدا ولو كان المراد اذكر هذه الكلمة اقتضى صريح النهي ان   الكلمة
يكون ربطا قال وذلك الاستثناء اشارة الى قوله ان شاء الله سماه استثناء وان كان
شرطا لانه في قوة قولنا الا ان شاء الله وهو استثناء قال او ان الاستثناء المامور
اراد بالاستثناء المستثنى وكثيرا ما يطلق عليه او لانه استثناء معنى كما مر جعل قول المصنف
وقول ابن عباس فيما اول به ما تقدم او معنى المامور به جوابا لولبل مقدر هو ان ابن عباس

قال يجوز عدم اتصال المستثنى وقوله ممتنع لكونه ترجمان القرآن ومن فصحاء العرب
المشهود له بالبلاغة وجوابه ان قوله مأول بانه يسمع الاستثناء بعد حين لو نواه
اولا كما هو مذهب الثالث وحمل قول ابن عباس عليه كما تقدم وبانه لو قال بعد شهر ان
شاء الله من قال افعل ذلك امتثل الامر الذي في ضمن قوله ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان
شاء الله لانه بمنزلة قول ان شاء الله اذا قلت اني فاعل ذلك غدا   قالت الحنابلة
والقاضي بعدهما اي منع استثناء المساوي والاكثر وهذا اول قولي القاضي وقال بامتناعه
في الاكثر خاصة ووافقه على ذلك بعضهم ولم يتعرض في الشرح لهذا المذهب اكتفاء بما
ذكر في اثبات القول الاول للقاضي وبعضه   دل على ان الاكثر ليس بمؤمن يعني ان قوله
وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين سالبة محصلة وهي عند وجود موضوعها تستلزم
موجبة معدولة فيدل على ان اكثر الناس ليسوا بمؤمنين ويؤيد ذلك قوله تعالى ولكن اكثرهم
لا يعقلون لا يؤمنون قال الشارح العلامة الاستدلال بهذه الاية وهي قوله ان
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الاية على هذا الوجه اولى من الوجه الذي استدل به في الكتب
المشهورة وهو ان هذه الاية مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين يفيد وجوب كون المستثنى اقل والا لزم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين
اقل من الاخر وهو محال فان تساويا فقد استثني المساوي وان تفاوتا فاينهما كان اكثر فقد استثني
لان اللازم من الاية الثانية على تقدير وجوب كون المستثنى اقل ان المخلصين اقل من الغاوين
ومن الاولى على التقدير المذكور ان الغاوين اقل من العباد غير الغاوين ولا استحالة فيه لان
غير الغاوين اعم من المخلصين وفيه نظر لان متابعي ابليس عبارة عن عدم سلوك الصراط
المستقيم فمن لم يتبع ابليس يكون سالكا للصراط المستقيم فغير الغاوي المخلص
صح قطعا قال صاحب المردود هذا دعوى الضرورة في محل النزاع وليس كذلك لانه تمسك بحديث
صحيح قدسي يرويه النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى وهو حديث طويل اورده مسلم والترمذي
في صحيحيهما واورده محيي السنة في باب الاستغفار من كتاب المصابيح واوله انه قال
يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا يا عبادي كلكم ضال
الا من هديته فاستهدوني اهدكم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم الحديث
فان قيل هذا القول يحقق الوقوع فلم اورد في الشرح ما يشعر بانه مفروض الوقوع
وهو قوله لو قال كلكم جائع الا من اطعمته قلت للاشعار بانه منقول على وجه الاخبار
على السنة العباد بقول بعضهم لبعض والمجموع اذا كان بعضه محققا وبعضه في صدد الوقوع
يكون مفروضا على ان الحديث من الاحاد سنده ليس قطعيا   فليس فيه اي   الوقوع صح
ليس في الاستثناء حكمان محتملان والمراد بالاستثناء المستثنى فلا يكون فيه انكار وجد

افراد فان قيل هذا انما يتم ما سبق من ان الاستثناء من الاثبات نفي بالاتفاق قلت المراد بالنفي فيه عدم تعلق الحكم الاثباتي الذي في المستثنى منه لانه هو المتفق عليه لا سلب الحكم الاثباتي عنه والمجموع تلك العشرة اي مجموع عشرين دانقا ثلث عشر دراهم لان الدرهم الواحد عبارة عن ستة دوانق فعشرة دراهم تكون ستين دانقا وثلثه عشرون دانقا وهذا التركيب الذي عدد فيه عشرون دانقا على المتصل استثناء مستقيم اتفاقا وليس استقباح لاجل كون المستثنى فيه اكثر لانه هو الثلث وهو اقل من الباقي وهو الثلثان بل لاجل التطويل مع امكان الاختصار اذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض بالواو وحمل الوجهين محل النزاع الاستثناء الوارد عقيب جمل مطلقا بلا تقييدها بعطف بعضها على بعض بالواو وكان المصنف انما قيد بذلك تنبيها على ان ما يجوز على المقيد يجوز على المطلق من غير عكس ولان من قال بعوده الى الجمع استدل عليه في صورة العطف بالواو وجعل دليلا على ذلك فاخالم يجز في ذلك مع ماده بالدليل كان عدم جوازه في الغير بطريق الاولى وظهور الاضراب بان تختلفا نوعا حاصلا ان المشعر بالاضراب اختلاف الجملتين اما نوعا بان يكون احدهما انشائية والاخرى خبرية واما اسما بان يكون الاسم الصالح لكونه مستثنى منه في احدهما غيره في الاخرى واما حكما بان يكون المحكوم به في احدهما غير المحكوم به في الاخرى وكثيرا ما يطلق الحكم على المحكوم به ويشترط في الاختلافين الاولين ان لا يكون اسم الجملة الثانية ضمير اسم الجملة الاولى والحق اعتبار هذا الاشتراط في الاختلاف الثالث ايضا لما سيجيء ان اذا كان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول واختلفت الجملتان في النوع والحكم او في احدهما انعدم ظهور الاضراب ولعل هذا الاشتراط على الاختلاف الثالث اعتمادا لما في المتن بملاحظة ان المعطوف يشارك المعطوف عليه في قيوده اذ قال المصنف مثل ان تختلفا نوعا واسما او ليس الثاني ضميره او حكما ويشترط في الاختلافات الثلثة جميعا عدم اشتراك الجملتين في الغرض كالتعظيم والاهانة وغيرهما ولذلك اخر هذا الشرط عن الاختلافات جميعا وقال غير مشتركين في غرض ثم الاختلافات الثلثة ليس بينها منع الجمع في الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع الاختلاف الاول مع الاخيرين كما في المثال الاول المضروب في الشرح وهو اكرم بني تميم والنحاة هم البصريون الا زيدا فان الجملتين فيه مختلفتان نوعا لان الاولى انشائية والثانية خبرية واسما اذ الاسم الصالح لكونه مستثنى منه في الاولى هو بنو تميم وفي الثانية هو النحاة وحكما اذ المسند في الاولى اكرم وفي الثانية البصريون مع انه ليس الاسم الثاني ضمير الاسم الاول وليس بينهما اشتراك في الغرض فيصح ان يكون زيد مخرجا من كلا الاسمين وقد يجتمع مع الثاني فقط نحو اكرم بني تميم وربيعة تحب الكرام الا زيدا وقد يجتمع مع الثالث فقط نحو اكرم بني تميم وبني تميم نحاة الا زيدا ولم يتعرض لهذا الامثلة لامكان استخراجها من المثال

الاولى

الاولى وقد يجتمع الثاني مع الثالث واورد المثال الرابع المضروب في الشرح لذلك وهو اكرم بني تميم واستاجر ربيعة الا زيدا ومثال الاختلاف الاسمي فقط هو المثال الثاني في الشرح وهو اكرم بني تميم وربيعة الا زيدا لان المسند به واكرم وربيعة فالجملتان متحدتان نوعا لكونهما انشائيتين وحكما لكون المسند فيهما اكرم دون الاسم اذ الاسم في اولهما بنو تميم وفي الثانية ربيعة وهذا المثال اورده ابو الحسين في المعتمد لعدم الاضراب لان اضمار الحكم في الثانية عنده دليل عدم الاضراب كما ان كون الثاني ضمير الاسم الاول كذلك والمصنف لم يذكر هذا الشرط في ظهور الاضراب لظهور ان المسند حكمه حكم المذكور ولو كان الحكمان مذكورين صريحا مع الاتحاد وكان الاسمان مختلفين لم يكن اتحادهما دليلا على عدم الاضراب بل كان دليلا على الاضراب كما اعترف به ومثل له بقوله سلم على بني تميم وسلم على ربيعة الا الطوال وقال الاسم ههنا رجوع الاستثناء الى ما يليه لعدول المتكلم عن الكلام الاول ودلالته على استيفاء غرضه منه وكذا اذا كان مسندا في احدى الجملتين ويمكن منع بان المذكور له حكم الاستقلال دون المقدر وبالجملة لم يكن هذا الشرط معتبرا عند المصنف ولهذا لم يذكره اورد هذا المثال تنبيها على ذلك ومثال الاختلاف الحكمي فقط المثال الثالث في الشرح وهو اكرم بني تميم واستاجر بني تميم الا زيدا فان الجملتين فيه متحدتان انشاء واسما وهو بنو تميم ومختلفتان حكما اذ الحكم في الاولى اكرم وفي الثانية استاجر وعدم الاشتراك في الغرض وكون الاسم الثاني ضمير الاسم الاول في جميع الامثلة ظاهر فلا يصح ان يرجع فيها المستثنى الى كل من الجملتين الا في المثال الثاني فان الغرض منهما واحد وهو الاعظام وكان ايراده للتنبيه على ما مر لا لكونه ظاهرا في الاضراب والمثال المطابق لذلك ما اورده ابو الحسين وهو سلم على بني تميم وسلم على ربيعة الا الطوال على ان يكون الغرض من التسليم في احدهما الاستعداد او المفاتحة وفي الاخرى الموادعة والمتاركة وعدم ظهور الاضراب قد مر ان ظهور الاضراب انما يكون باحد الاختلافات الثلثة المشروط كل منها بعدم كون الاسم الثاني ضمير الاسم الاول وبعدم اشتراك الجملتين في الغرض فمتى انتفت الدلائل الثلثة انعدم ظهور الاضراب فمتى انتفى الاختلاف راسا واتحدت الجملتان نوعا واسما وحكما انعدم ظهور الاضراب سواء وجد الشرطان او لا لان الشرط بدون المشروط لا يؤثر نحو سلم على بني تميم وسلم على بني تميم والغرض من احدهما الاستعداد او المفاتحة ومن الاخرى الموادعة والمتاركة ولم يتعرض لهذا الانتفاء لما يعلم من انتفائه في ضمن انتفاء الشرط الاول وكذلك متى انتفى الشرط الاول وكان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول سواء اتحد الجملتان نوعا وحكما او اختلفتا فيهما او في احدهما وسواء وجد الشرط الاخر وهو عدم الاشتراك في الغرض او لا لان المشروط لا يؤثر بدون شرطه وانما لم يتعرض لاتحاد الجملتين اسما لامتناعه حينئذ لانه اذا كان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول كانت الجملتان

مختلفتين اسما لكون الاسم في احدهما مظهرا وفي الثاني مضمرا او الكتني من الامثلة ما يشمل احدهما لما كان فيه الاسم الثاني ضمير الاسم الاول واختلفا الجملتان حكما فقط مع عدم اشتراكهما في العرض وهو اكرم بني تميم واستأجرهم وثانيها لما كان فيه الاسم الثاني ضمير الاول واختلف الجملتان نوعا وحكما مع عدم الاشتراك في العرض وهو اكرم بني تميم وهم طوال وكذلك مثل اسم الشرط الاخر واشتركتا الجملتان في عرض سواء الحد ثلث الجملتان نوعا واسما وحكما او اختلف في جميعها او اثنين او واحد منها وسواء كان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول او لا فله امثلة كثيرة واقتصر في الشرح على ثلثة منها احدها للاشتراك للعرض مع اختلاف الجملتين في الحكم دون النوع وكون الاسم الثاني ضمير الاسم الاول وهو اكرم بني تميم واخلع عليهم وثانيها للاشتراك في العرض مع اختلاف الجملتين في النوع والحكم وكون الاسم الثاني ضمير الاسم الاول وهو اكرم بني تميم وهم معربون وثالثها لكون الامر نوعا والنهي نوعا اخر وحكما لكون المسند في الاولى احلا وفي الثانية لا تسل وكذا مع الثالثة لكون الاولى انشاء والثالثة خبرية والمسند في الثالثة هم الفاسقون مع الاشتراك في العرض من الجميع وهو الاهانة والانتقام والثاني ضمير الاول اي الاسم الصالح للمستثنى منه في الجملة الثالثة ضمير يعود الى ما عاد اليه ضمير الجملة الاولى وهو الضمير المنصوب في فاجلدوهم والمرجع الذين يرمون المحصنات لانه يعود الى اسم الجملة الاولى كما في المثال الثاني اما ان اسم الجملة الثالثة كذلك فلان المستثنى منه منها اما اولئك وهو اشارة الى الذين يرمون واسم الاشارة حكمه حكم الضمير في ذلك واما الموصول بصلته وهو الفاسقون وحكمه ايضا حكم الضمير واما الضمير المستتر في الفاسقون واذا انعدم الاضراب في الجمل المذكورة في الاية وحصل بينهما ارتباط بالاشتراك في العرض بالاتحاد في مرجع المستثنى منه صح رجوع الاستثناء منها وهو الا الذين تابوا الى الجميع لكن المانع من رجوعه الى الجملة الاولى موجود لان الجلد لاجل حق العباد فلا يسقط بالتوبة فيكون راجعا الى الاخيرين ولا يمنع كون الاخيرة اسمية لا تعلق لها بالحكام وبالحد وكون ما قبلها فعلية خوطب بها الحكام ومن تمام الحد من ذلك اذ الارتباط المذكور يكفي في ذلك مع ان الجمل الثلث مشتركة في كونها مسببة عن مضمون المبتدا اي الموصول المتضمن لمعنى الشرط وجزائه والاستثناء على التقادير متصل والاستثناء في شيء منها الا اذا كان المستثنى منه الفاسقون ويصح ذلك بتحقق معنى الاستثناء المتصل وهو انه متى كان المستثنى بعض المستثنى منه كان الاستثناء متصلا على ما مر في مبحث الاستثناء من الشرح ومهنا كذلك لان الذوات التي يصدق عليها التائبون بعض من الذوات التي يصدق عليها الفاسقون ولا عبرة بامتناع اجتماع وصف الفسق والتوبة في ذات واحدة في زمان واحد فانك اذا قلت الكافرون الا الذين امنوا انهم يخلدون في النار كان الاستثناء متصلا بالاتفاق مع امتناع اجتماع الكفر والايمان في ذات واحدة في زمان واحد والحاصل انه ان ظهر الانقطا

للاخيرة عما قبلها بامارة فلا جزء القاعدة التي اختارها المصنف لكون الاستثناء راجعا الى الجملة الاخيرة فقط اعم من القاعدة التي ذكرها ابو الحسين لكن لان الامارة من الاصطلاحات المذكورة لظهور الاضراب وغيرها والقاعدة التي اختارها لرجوعه الى الجميع اخص مما ذكره ابو الحسين لكن لان المصنف اعتبر ظهور الاتصال وابا الحسين عدم ظهور الاضراب والاول اخص من الثاني العطف بين المتعدد كالمفرد اي العطف بين الامور المتعددة سواء كانت جملا او مفردات كالمفرد اي كالامر الواحد وكما ان المفردات المعطوفة بعضها على بعض في قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب في حكم الامر الواحد ويعود الاستثناء الى الجميع فكذا الجمل المعطوفة بعضها على بعض في قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في حكم الامر الواحد فيعود الاستثناء منها الى الجميع والجواب ان ذلك في عطف المفردات مسلم اذ العطف في الاسماء المختلفة كالجمع في الاسماء المتفقة واما في عطف الجمل بعضها على بعض فممنوع ولو سلم فهذا يرجح اي لو سلم انه استثناء لا شرط اما عندهما فلا لعيهما طريقا اي اما عند عدم قرينة الاتصال فلا يستحسن لتعين تكرار الاستثناء وبالنسبة الضمير لكون التكرار مصدرا او المصدر يذكر ويونث لرجح قوله في انه العرف الا من تاب صوابه الا الذين تابوا اللهم الا ان يكون نقلا بالمعنى وقد خولف في الجملة للدليل عاد الى غيره من رد الشهادة والفسق اتفاقا اي لم يكن بعض التوبة في الجلد اتفاقا للدليل وهو ان التوبة لا اثر لها في اسقاط حق العباد فيكون قيدا للجملة او غير الجلد الذي يعود اليه الاستثناء هو الفسق اتفاقا ورد الشهادة خلافا فيكون قيدا للبعض الفسق للغير وهذا هو الاظهر وليس قيد القول عاد الى غيره او تقول شهادة القاذف التائب ليس متفقا عليه والا لكان الاثبات مثبتا منفيا لان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فهو من حيث كونه استثناء من عشرة وهو مثبت كان منفيا ومن حيث كونه استثناء من اربع وهو منفي لكونه استثناء من مثبت كان مثبتا واعلم ان الحنفية لا يفرقون بين النفي والاثبات مذهب الحنفية بعينه هو ما اختاره المصنف من ان الاستثناء انما هو بعد الاخراج ولا حكم في الاستثناء اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات ولا فرق في ذلك بين كونه استثناء من الاثبات وكونه استثناء من النفي فما اورده على الحنفية وارد عليه ايضا وجواب ذلك مسبوق بتمهيد مقدمة حققناها في الشرح وهي ان الكلام سواء كان خبريا او طلبيا دال على نسبة بين المسند والمسند اليه حاصلة في ذهن المتكلم لما عرف في موضعه ان الالفاظ وضعت لا على ما في الضمير ثم ان كان خبريا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة في الخارج كما تقول جاءني زيد او لم يجئ على اثبات اليه

التي بين المسند والمسند اليه الحاصلة في نفس المتكلم

في تعريف الحكم وان كان طلبيا اشعر بان المطلوب يحصل بعد ما في ذهن المتكلم في الخارج ح
كما في الامر والنهي والتمني والنداء او يحصل بعد ما في الخارج في الذهن على ما اشار اليه
صاحب المفتاح وكذا الاستاذ في الفوائد رحمهما الله فالاستثناء في الكلام الخبري يدل
على ثبوت النسبة الذهنية بين المستثنى منه وما نسب اليه ويشعر بوقوع متعلقها ويدل ايضا
على انتفاء النسبة الذهنية بين المستثنى وما نسب الى المستثنى منه لكن لا يشعر بوقوع متعلق تلك
النسبة المنفية في الخارج كما اشعر بوقوع متعلق النسبة الذهنية التي بين المستثنى منه وما نسب
اليه وهكذا الكلام في الاستثناء في الكلام الطلبي فانه يدل على ثبوت النسبة الذهنية بين المستثنى
منه وما نسب اليه ويشعر بان المط يحصل بعد هذه النسبة في الخارج او بالعكس ويدل
ايضا على انتفاء النسبة الذهنية بين المستثنى وما نسب الى المستثنى منه لكن لا يشعر بان المطلوب
تحصيل النسبة الذهنية التي بينه وبين ما نسب الى المستثنى في الخارج او بالعكس فالاستثناء
لا يدل على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه في الحكم الخارجي اذ لا دلالة في المستثنى على الحكم الخارجي
اصلا اثباتا ولا نفيا ويدل على المخالفة بينهما في الحكم الذهني فان كان من الاثبات دل على ان
الحكم الذهني الذي كان في المستثنى منه ليست فيه بخروجه عما تعلق الحكم الذهني به وان كان
من النفي دل على ان الحكم الذهني الذي نفي عن المستثنى منه ثابت فيه لانه يعقل اولا اثبات النسبة
للعام ثم سلبها عن المستثنى فيبقى على الاثبات اذا تحقق هذا فنقول الجواب عن الدليل الاول عن غير
ان اردتم انعقاد اجماع اهل العربية على نفي النسبة الخارجية في المستثنى فممنوع وان اردتم
انعقاده على نفي النسبة الذهنية فيه فمسلم ونحن نقول به فهذا لا يضرنا ولا يجديكم وعن الدليل
الثاني ان دلالة كلمة الشهادة على التوحيد بالعرف الشرعي لا بالوضع اللغوي وبهذا يندفع
ما استشكله الامام الرازي من ان المقدر في كلمة الشهادة لو كان الموجود لم يلزم عدم امكان
اله سوى الله تعالى ولو كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل اللازم امكانه وكذا
دلالة نحو ليس علي الا سبعة في الاستثناء المفرغ على ثبوت السبعة بالعرف لا بوضع اللغة هذا
ما افاده الاستاذ رحمه الله وقالت الحنفية رحمهم الله ان قول اهل العربية ان الاستثناء من
الاثبات نفي وبالعكس مجاز لعدم التعرض للحكم في المستثنى ودلالة كلمة الشهادة على وجوده
تعالى بالاشارة لانه لما ذكر الاله ثم استثنى الله تعالى منه ثم حكم على الباقي بالنفي كان ذلك
اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه قوله وان كان مدلوله
النسبة الخارجية فيهم لقوله وان كان ذلك مدلول الجملة وضميره مدلوله للجملة مبتدأ وطلب
الكلام وضميره وعنه للمدلول الذي هو النسبة الخارجية وذلك ان السكوت عن اثبات
الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية اي الاصل في المستثنى خلوه وبعده من الحكم للاثبات
الذي يتعلق بالمستثنى منه اذ الاصل في الممكنات العدم ما لم يوجد لها دليل وههنا لم يوجد

في المستثنى دليل ثبوت الحكم فنفي الحكم في المستثنى عن الاثبات لكون الاصل في الممكنات العدم لا للحكم
بالنفي لان عدم التعرض للحكم لا يستلزم التعرض لعدمه واما السكوت عن النفي فليس فيه دليل عام
يقتضي وجود الحكم فلا يستلزم الاثبات استلزاما كليا كما كان في صورة السكوت عن الاثبات
نعم اذا علم ثبوت حكم لعام وسلب ذلك الحكم عن العام غير المستثنى علم ثبوت ذلك الحكم في المستثنى
بالاستصحاب كما يقول في قوم قاعدين منهم زيد قام القاعدون لعدم غير الا زيد
وهو اما صلوة بطهور يستثنى من حاصل خبر الا صلوة انما قال انه مستثنى من حاصل خبر التصريح
المصنف كما سيجيء بانه استثناء مفرغ وانما يكون مفرغا اذا كان مستثنى من المقدر والا فالظاهر
انه مستثنى من اسم لا وهو صلوة كما صرح به المصنف في شرح المفصل في لا اله الا الله
فيطرد لا افتقار في اثبات كون الاستثناء من النفي اثباتا الى اثبات اطراد كل صلوة بطهور
حاصلا اذ يكفي في اثباته ههنا صدق الصلوة بطهور حاصلا اذ يكفي في اثباته ههنا صدق الصلوة
بطهور حاصلا آه يكفي في حاشية المصنف انما ذكره لان النكرة الموصوفة تفيد العموم عند المعتزلة في الجملة وكان ؟
فخشي ان يقولوا لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان الاستثناء في لا صلوة الا صلوة بطهور
مفيدا للاثبات ولو كان مفيدا للاثبات لافاد العموم وهو ان كل صلوة بطهور حاصل لان
النكرة الموصوفة عامة واللازم باطل لان الصلوة المعتبرة بالطهور اذا انتفى عنها شرط اخر لها
غير الطهارة كاستقبال القبلة وستر العورة لم يصح فلا يصدق كل صلوة بطهور حاصل فاجاب
بان بطلان اللازم ممنوع لان صدق كل صلوة بطهور حاصل لازم على مذهبكم لان المراد
بالصلوة معناها الشرعي المعتبر لان النبي صلى الله عليه وسلم انما بعث لذلك كما ذكرتم في بحث
النهي والشرعي المعتبر هو الصحيح فكل صلوة شرعية معتبرة بطهور حاصل وهو ان
لا يكون الضمير للنفي الاعم الذي بقي بعد الاستثناء وهو النفي واما ذاته هذا الحكم متفق عليها
والثاني للمستثنى وهو الاثبات واما ذاته لهذا الحكم يختلف فيها فاذا قلت ما جائني الا زيد
وكانك قلت ما جاء في احد غير زيد وجاء في زيد فنحو لا صلوة الا بطهور ايضا كان احدهما
للمستثنى بالاثبات وقد بينا انه اشكال فيه والاخر بالنفي الباقي بعد الاستثناء من العام وفيه
اشكال بحسب دلالة التركيب على اصل معناه لانه كان الاستثناء من حاصل المقدر ويكون
تقدير الكلام لا صلوة حاصل الا صلوة بطهور كما في الوجه الاول كان حكمه لا يكون صلوة حاصلا
من غير صلوة بطهور لان الصيغ يخصصه كالاستثناء بحذف حاصل فاقام الصيغ مقامها
وادخل حرف النفي على الطهور لان الغرض نفي الصلوة بانتفاء الطهارة وقال وهو ان
لا يكون صلوة بطهور صلوة في الصلوة الاولى المقيد بطهور يصب لانه خبر يكون و
الثاني رفع لانه اسمها الا انه قدر في الحديث ان صلوة بطهور في موضع المسند و
صلوة مسند اليه واذا كان حكمه كذلك اشكل لانه يصدق بعض الصلوة صلوة بلا طهور

كحلو ما قبل الطهور من مكذب السلب الكلي والطهور وورود هذا الاشكال لم يتعرض له وان
كان الاستثناء من وجه المقدر ويكون تقدير الكلام لا صلوه تثبت بوجه الا بطهور كان في الوجه
الثاني كان حكم لا تثبت اي الصلوة بوجه غير وجه الطهور وهذا ايضا مشكل لاستلزامه نفي جميع
ما تثبت الصلوة بها من ساير شرايطها اذا حصلت للمصلي بالطهور وهذا باطل بالضرورة والى هذا
الاشكال اشار بقوله فيلزم نفي جميع الصفات المعتبرة اذا حصلت مع الطهور الجواب
عنه بما مر من ان الجواب عن الاشكال الوارد على جانب النفي بما مر من يدل على ان النفي العام ليس
على حقيقته فيندفع الاشكال بان احدهما ان الغرض من النفي العام المبالغة في اثبات الحكم في
جانب المستثنى اذ كثيرا ما ينفي حكم للمبالغة في اثبات حكم اخر كما اذا قال المخاطب ليس زيد عالما
فترد كلامه وتنفي جميع صفات زيد الا العلم للمبالغة في ثبوت العلم له وذلك لان ذات زيد لا بد له من
صفة وتلك الصفة لا تخلو من العلم وغيره فاذا انتفى غير العلم ثبت العلم لان ما فيه لا تخلو اذا انتفى بعض
احدهما ثبت غيرها الاخر والاثبات على هذا الرد ابلغ لانه اثبات بطريق برهان بخلاف
ما اذا حكم باثباته ابتداء وثانيهما ان المراد بالنفي العام ان الصفة التي تعلق بها الحكم المقصود
نفي المستثنى اكثر صفات المستثنى منه واقواها لان الصفة في مقابل القوى بعد معدوما ولا اعتبار في
اجراء هذين الجوابين في نحو لا صلوه الا بطهور فاشار الاستاد رحمه الله الى ان للاشكال الوا رد
على جانب النفي جوابا اخر على قاعدة علماء المعاني ذكروها في باب القصر وهو ان يكون المراد بالنفي
العام نفي الحكم الخاص الذي توهم المخاطب ثبوته قالوا في قصر الموصوف على الصفة اذا اعتقد
المخاطب مثلا ان زيدا منجم لا شاعر وقد اخطأ في ذلك فتريد ان ترده الى الصواب فتقول ما زيد
الا شاعر تريد بالنفي نفي الحكم الذي توهم المخاطب ثبوته وهو كونه منجما لا نفي جميع صفاته وبهذا يندفع
الاشكال المذكور لانه انما يرد لو اريد بالنفي العام ظاهره اما اذا اريد به الخصوص من باب اطلاق
الكل وارادة جزئه فلا وحاصل الاجوبة ان النفي العام ليس على حقيقته فلا يرد الاشكال وبهذا
تم الجواب فاحفظها لا تزل وليس في شيء منها تعرض للقصر وتحصر اقسامه كما ترى لتبني على ذلك
تشنيعا تسلا يليق بذوي الفطن اذ لم يدخل العلم في الحيوة كان الانسب ان تقول
لم يدخل الحيوة في العلم لان الاستثناء المتصل ما يكون المستثنى بعضا من المستثنى منه والواقع في
محل الاستثناء في لا علم الا بحيوه هو الحيوة لا العلم فعلى تقدير كون الاستثناء متصلا كان الحيوة
بعضا من العلم وداخلا فيه دخول الجزء في كله لا العكس فكانه انما قال كذلك تنبيها على ان دا
المستثنى اذا كان داخلا في الذوات التي صدق عليها المستثنى منه كان المستثنى منه ايضا دا خلا
في المستثنى اما باعتبار المفهوم كما اذا كان المستثنى منه نوعا او جنسا من المستثنى نحو ما جاءني انسان
او حيوان الا زيد واما باعتبار دخول ذات ما استثنى منه المستثنى منه في المستثنى كما اذا كان
عرضا عاما نحو ما جاءني عالم الا زيد واما باعتبار دخول مفرده باحد الاعتبارين كما اذا كان

رد

خلا

المستثنى

المستثنى منه جميعا وقولهم هذا بعيد لم يمنع ههنا كون المستثنى هو الطهور والحيوة وقد
مر انه ليس كذلك اذ لم نقل لا صلوة الا الطهور ولا العلم الا الحيوة بل قلنا بطهور وبحيوه لا نه
مذكور ههنا على انه سند للمنع فلا يتوجه منع ثم من وجه تعلق بانه استثناء مفرغ لانه استثنا
ام من حاصل واما بوجه مقدر من كلام ولذلك لم يجز نصبه اي لاجل انه استثناء مفرغ
لم يجز نصبه هذا اذا كان تقدير الكلام لا صلوة الا صلوه بطهور لا نه لو كان مستثنى من المذكور وهو اسم
لا لجاز نصبه على الاستثناء ورفعه على البدل من محل اسم لا اذ يمتنع الابدال من لفظه لا نتقاض النفي بالا كما
لم يجز نصبه اذ الرواية فيه بالرفع اما اذا لم يقدر شيء يكون هو المستثنى بالحقيقة ويكون المستثنى بطهور
نفسه فلا وجه لنصبه البتة وقد نقل الاتفاق على رواية الرفع لا يمنع جواز النصب كيف وقد ذكر المصنف
في شرح المفصل عن بعضهم انه يجوز ان يجمع القراء على قراءة غير الاقوى فكيف لا يجوز ههنا اتفاق
الرواة على الاقوى ما لا يوجد المشروط دونه الى اخره حاصله ان شرط الشيء ما يكون
مدارا لعدمه لا ما يكون مدارا لوجوده وعن الثاني ان جزء السبب قد يوجد المسبب
دونه اذا وجد سبب اخر لا يقال جزء السبب الذي لم يوجد للمسبب دونه سبب
اخر يرد على التعريف ويكفينا هذا نقضا لانا نقول المراد بقوله لا يوجد المشروط دونه لا يوجد
المشروط بعدم وجوده وجزء السبب المتحد ليس عدم المسبب بعدمه بل بعدمه وعدم تعدد
السبب وقد مر مثل هذا الجواب في تعريف الناقض فتنبه له لان الحيوة شرط
في العلم العدم الشرط على نوعين احدهما ما هو شرط لوجود المؤثر وحقيقته كالقيام بالمحل وانتفاء
اضداده عن المحل والثاني ما هو شرط لتأثيره كالاحصان لتأثير الزنا في ايجاب الرجم والعلم
له شرط في تحقق وجوده وهو قيامه بالمحل وانتفاء اضداده والحيوة وليس له شرط في تحقق
وجوده وهو قيامه بالمحل وانتفاء اضداده والحيوة وليس له شرط في تأثيره في الحكم المعلول به
وهو العالمية لان ايجاب العلة العقلية لحكمها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا على ما حقق في المواقف
فالمراد ههنا بكون الحيوة شرطا في العلم كونه شرطا في تحققه لا في تأثيره اذ لا يتحقق في الكلام
لانه قيد العلم بالعدم والقدم المانع من التأثير عند القائلين بان المحوج الى التأثير هو الحدوث
فدم المعلول لا قدم العلة واما كون الوضوء شرطا للصلوة فيحتمل ان يقال انه شرط لتأثير الصلوة
في الحكم وهو الصحيح وانه شرط لتأثير المصلي فيها او شرط لصحتها وفيه تعريف الشيء
بمثله في الخفاء اشار الى ان التعريف الذي عده المصنف اولى من تعريف الغزالي ليس صحيحا فضلا
عن كونه اولى لان الشرط والسبب سيان في الجلاء والخفاء لان من عرف تميز احدهما عن الاخر
عرف تميز الاخر عنه فلا يجوز تعريف احدهما بالاخر وقد عرفت سقوطها اورده على تعريف
الغزالي فمثل قولنا ان دخلت الدار كان الانسب ان يقول فمثل قولنا ان دخلت
الدار لان الشرط اللغوي هو مدخول اداة الشرط على ما صرح به بقوله فان اهل اللغة وضعوا

المحوج

الا في

هذا التركيب يعني ان دخلت الدار فانت طالق يدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط
والاخر المعلق به هو الجزاء وانما اوردنا شبهها على ان تسميتهم بالشرط لا قرانه بها
جزاء لا جزاء حمل الخبر مثالا للجزاء والفعل في نحو ان دخلت الدار اكرمتك مذهبان احدهما
ان الجزاء وحده جملة خبرية حكم فيه بايقاع النسبة بين طرفيه لكن لا مطلقا بل مقيدا بقيد الشرط
وثانيهما ان الجزاء والشرط اخرجا عن الجملية بدخول اداة الشرط وايقاع النسبة انما هو
بين الشرط والجزاء لا بين جزئي الجزاء ولا بين جزئي الشرط فعلى الاول يكون تقدير الكلام
خبر مطلق لا جزاء لان الجزاء معناه الخبر المقيد ويؤيد هذا قوله والتعليق بانيا لا بنافي
الاطلاق اولا وعلى الثاني لا احتياج الى تقدير قوله لا لانه متعلق بقوله محذوف
والا نحو اما على سبيل الجواز ان كان الشرط ماضيا واما على سبيل الوجوب ان كان الشرط
مضارعا نحو اكرمك ان تدخل الدار اذ ليس كلامه في تقدم الحكم على الشرط الماضي بل في تقدمه
على الشرط مطلقا   فقدر الجزاء دالا على انه مراد تعليقه بالشرط وان استقل يعني
تقدير الجزاء دال على ان المراد بالخبر المطلق المتقدم هو المقيد جمعا بين المطلق والمقيد
فلذلك قال لكل واحد منهما قائل وجاز الاطلاق اي جاز اطلاق الجزاء على الخبر المتقدم
لكونه اريد به الجزاء معنى   قصر العام وهو يشتمل على غير الداخلين يريد ان الضمير في
قوله فيقصره على الداخلين كالصفة للعام لان التخصيص على ما مر هو قصر العام على بعض مسماه
وان قوله على الداخلين على ما في اكثر النسخ ولهذا شبهه بالصفة ليس كما ينبغي لان الغاية
تخرج المذكور على ما مر في الشرح المنبه على ذلك فهو ان المخصص منه ما يخرج المذكور كا
كالاستثناء والغاية ومنه ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل   وقصر
عطف على المانع لان اسم الفاعل ههنا خاصة في معنى الفعل فيحسن عطف الفعل عليه اي الذي
منع وقصر   او حمل الناسخ لم يتعرض لحكم المقارن لانه لا يكاد يوجد معه الماخ
قد يكون متراخيا وقد يكون موصولا فان سمي هذا بالمقارن لم يكن قسيما للمتاخر وقال
في المحصول الواجب فيه ايضا ان يكون الخاص مخصصا للعام   فقالوا ان علم
التاريخ هذا هو التفصيل الذي اتفقوا عليه وللحنفية زيادة تفصيل وهو ان الخاص ان
كان متاخرا فان كان موصولا يخصصه وان متراخيا ينسخ في ذلك القدر الذي يتناوله وان
تقارنا ثبتا قطعا كما في المحصول الناسخ   منه قوله تعالى واولات الاحمال الاستدلال
بالتخصيص بالاثنين انما يتوجه على المانعين مطلقا لا على من فصل لانهم لو اتفقوا ننافي ان الخاص
اذا تاخر عن العام كان مخصصا له والخاص ههنا متاخر عن العام اما في الاثنين الاولين
فلان اولاهما في سورة الطلاق وثانيهما في سورة البقرة وقد روي عن عبد الله بن مسعود رضي
الله عنه قال من شاء لاعنته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في البقرة واما في

الاثنين الاخرين فلما روى صاحب الكشاف ان سورة المائدة بتمامها ليس فيها منسوخ
اتفاقا ولو كانت الاولى متقدمة كانت منسوخة على مذهب المفصلين واعلم ان المراد بالخاص
اعم من الخاص مطلقا ومن وجه لان اولات الاحمال يتناول المطلقة والمتوفى عنها زوجها وكذا قوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الذين يتوفون اعم من الحامل والحائل
ولنا ايضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل هذا الاستدلال حجة على المانعين مطلقا وعلى من
فصل لان العام المتاخر والخاص في الكتاب اذا تعارضا ولم يكن العام مخصوصا بالخاص سواء
لم يجوز تخصيص العام بالخاص في كتاب الله اصلا اذ لم يجوز تخصيص العام المتاخر بالخاص
فيه يلزم نسخ الخاص بالعام لامتناع العمل بكليهما وكون الخاص مع تقدمه ناسخا للعام ومعنى كون
الخاص قاطعا والعام محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص والالفاظ
العامة اختلف في كونها موضوعة للعموم فقال المحققون انها موضوعة للعموم وقال قوم
انها موضوعة للخصوص وهي في العموم مجاز وقال الاشعري تارة بالاشتراك وتارة
بالوقف على ما مر في مباحث العموم   في الاثبات اي في اثبات الحكم سواء كان الحاكم
او سلبا اذ الغرض الفرق بين قولنا اقتل زيدا ثم لا تقتل زيدا وقولنا اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين
فان الاول نسخ بالاتفاق دون الثاني   قالوا ابن عباس هذا دليل للمانعين مطلقا قوله
قال ابن عباس هذا الدليل لمن فصل على ان العام المتاخر ناسخ للخاص لا مخصوص
فيجيء فيه اي يجيء في تخصيص السنة بالسنة دليل المسالة التي قبلها من الدلائل المذكورة للمذهب المختار
ثلثة احدها انه واقع والوقوع دليل على الجواز وثانيها انه لو لم يخصص لبطل القاطع
بالمحتمل وثالثها ما ذكره في جواب قول المخالفين لو كان الكتاب مخصصا للكتاب
لكان مبينا له واللازم باطل لان مبين الكتاب هو الرسول لقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم وهو انه معارض بقوله تعالى تبيانا لكل شيء لان المعارضة تسليم دليل المستدل
وايراد دليل اخر على ابطال مدلوله ووجه دلالته ما ذكر هنا كان ان الكتاب شيء فيجب ان يكون
الكتاب تبيانا له وهو مدعانا فالمناقض لمدعاكم فذكر الدليل الاول ههنا صريحا بقوله لو لم يخصص
لما وقع الى اخره واشار الى الاخرين بقوله من ابطال الاقوى بالاضعف والاستدلال بقوله
تعالى تبيانا لكل شيء الا ان الدليل الاخير بعينه لا يجيء ههنا الا ان كلا منافي تخصيص السنة بالسنة
والتبيان صفة الكتاب بل يجيء دليل نقلي مثله وهو قوله تعالى لتبين للناس وانما سمي
الاخير استدلالا لا منعا لانه لا يلزم من كون الكتاب تبيانا للكتاب ان يكون مخصصا له
لان العام لا يستلزم الخاص ولهذا لم يذكره في مقام الاحتجاج على مذهبه بل ذكره في معارضة
دليل المخالفين   ومن قال الائمة الاربعة وهذا عند الحنفية ليس على اطلاقه
بل انما يجوز تخصيص الكتاب عندهم بخبر الواحد اذا كان مشهورا وهو ما كان من الاحاد

في الاصل ثم انتشر فصار يتعلم قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لنا ان الصحابة خصوا القرآن بخبر الواحد هذا حجة على القاضي حيث توقف في جوازه مطلقا واما حجته على ابن ابان والكرخي فموقوفة على بيان عدم تخصيص العام اولا بدليل قطعي ولا بدليل منفصل والتخصيص بالحقيقة ليس بخبر الواحد نقضا مخصصا الى الاجماع بالحقيقة ليس مخصصا للعام بل المخصص له هو سنده اذ لا بد من سند فان قيل سند الاجماع قد يكون قياسا كما مر في بحث الاجماع والظاهر ان سنده في ان حد القذف على العبد نصف على الحر قياسه على الامة والنص لا يطلق على القياس قلنا القياس ليس مثبتا للحكم بالحقيقة بل مظهر له والمثبت له هو النص بالاشارة وذكر في مثاله شرح لقوله ومثل بلفظ الماضي المجهول من التمثيل وهاهنا ان العبارة تشعر بان هذا المثال تقديري فرضي لا حقيقي ولهذا اورد في الشرح بعد هذا مثالا حقيقيا وقال مثاله من الاحكام قوله عليه السلم الحديثين فان منطوق الاول هو ان الماء سواء كان قليلا او كثيرا لا ينجس بمجرد ملاقاة النجس بل ينجس بالملاقاة مع تغير احد اوصافه الثلثة مثل اللون والطعم والرائحة ومفهوم الشرط في الحديث الثاني هو ان الماء اذا كان قليلا وهو ما لم يبلغ قلتين ينجس بمجرد ملاقاة النجس ومفهوم الثاني مخصص لمنطوق الاول والمختار ان ذلك العام يصير مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره اي العام الذي يدل على وجوب متابعة الامة له في جميع افعاله مثل قوله عليه الصلوة والسلم خذوا عني مناسككم فانه يعم وجوب متابعته عليه الصلوه والسلم في جميع العادات بخلاف قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني لان الامر بالماهية المطلقة انما يقتضي وجوب فرد منها فيصير مخصصا بالعموم المتقدم وهو ان يقول الوصال في الصوم حرام على كل مسلم حتى يجب متابعة الامة له الا في الوصال ومن هذا يعلم ان الدليلين المتعارضين اذا كان بينهما عموم من وجه يجوز ان يكون احدهما من حيث خصوصه مخصصا للاخر من حيث عمومه وذلك لان قوله الوصال في الصوم حرام عام من حيث تناوله للرسول عليه الصلوه والسلم وللامة وخاص من حيث اقتصاره على فعل معين وهو الوصال في الصوم وقوله عليه الصلوة والسلم خذوا عني مناسككم عام من حيث تناوله للوصال وغيره وخاص من حيث اقتصاره على وجوب متابعة الامة وان كان صدور الفعل عنه ان الاول مخصص للثاني وهما عامان والاول اخص لا يقال الدليلان اذا كانا عامين لا يكون احدهما وان كان اخص من الثاني قطعيا وقد مر ان الخاص قطعي والعام ظني لانا نقول يكون قطعيا من حيث يقطع بان الاخص مراد السامع لانه ان اريد بالعموم الخصوص فذاك وان اريد به العموم مندرج في ضمنه وقد يقال الدليل مجموع دليل الاتباع هذا منع لقوله والاول اخص من الثاني وبيانه ان الثاني ليس هو دليل الاتباع العام فقط بل هو مع فعله عليه الصلوه والسلم اذ ما لم يصدر فعل عنه

الدليلان م

العموم م

عليه الصلوة والسلم لم يجب على الامة ذلك الفعل بمتابعته والفعل مع دليل المتابعة ليس اعم مطلقا من قوله الصوم حرام على كل مسلم قالوا دفعا لهذا الجواب اما قدرنا ذلك لان عادة المصنف ان يستعمل قالوا في دليل الخصم لا في دفع دليل من خالفه وايضا لو كان قطعيا لم يخف علم بجهة ان احوالنا ان انما تعارضنا لكن الامام لان نحمله مطلق يدل على المقيد قد مر ان الامر اذا تعلق بالمطلق فالمطلق كان المطلوب يتعلق بجزئي مطابق للماهية الكلية ولما كانت العادة جرت على تناول جزئي معين كان ذلك قرينة لكون المراد بالمطلق هذا الجزئي المعين ولم يوجد ما ذكرنا في العام الذي جرت العادة على تناول نوع خاص منه فلا يصح قياسه عليه ومن تأمل في هذا التقرير لم يستبعد الاستبعاد المذكور بعد ذلك وهو قوله وانى احدهما عن الاخر هذا على ما تقرر عليه رأي المصنف من ان المطلوب في ان الامر بالمطلق امر جزئي منه لامتناع تحقق الماهية في الخارج وقد نبه في الشرح على ضعفه وقال الامام الحرمين وابو الحسن البصري انه تخصيص الامام وابو الحسين اذا اطلقا في هذا الفن يراد بهما امام الحرمين وابو الحسين البصري فالاضافة في الاول والوصف في الثاني بمنزلة التأكيد وهذا المحل من محارّ الخلاف في صاحب هذا المذهب قال الشارح العلامة نسب الآمدي الوقف الى الامام وابي الحسين ونسب في بعض الكتب التخصيص الى احدهما والوقف الى الاخر وما ظفرت بنص يدل على مذهبهما فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر هذا يدل على ان الضمير عائد الى العام لكن اريد به بعض افراده مجازا وقوله اولا رجوع الضمير الى بعض ليس بتخصيص يدل على ان الضمير ليس راجعا الى العام بل الى بعض افراده كما عاد الضمير في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى الى بعض المذكور فيما قضاه اللهم الا ان يريد بعود الضمير الى البعض ارادة البعض من العام وان كان عائدا الى العام وبهذا اشعر جوابه عن استدلال المخصصين لم يلزم الضمير كاعادة الظاهر ولا شك انه لو اعاد الظاهر واراد به ثانيا الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول الا انه يرد على هذا الجواب ان الضمير كاعادة الظاهر لكن مع العهد ولا شك ان اعادة الظاهر مع العهد يوجب التوافق بين المبدأ والمعاد في الخصوص والعموم والا لم يكن المعاد بل مبتدأ فالاولى ان يقال جزاؤه لمجازية الضمير كونه على خلاف الظاهر ولهذا الحجة في الشرح وقال فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره الى آخره لان الظاهر ان يرجع الضمير الى اللفظ باعتبار جميع مدلوله وعوده الى بعض مدلوله كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى على خلاف الظاهر وانما ذكره بلفظ المجاز قلنا كلا لان العام الظاهر اذا اريد به الخصوص كان مجازا فالمجاز الاول في قوله فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر مجاز والثاني حقيقة فعلى هذا اندفع التناقض واما قوله في الجواب لو اعاد الظاهر واراد به ثانيا الخصوص فالمراد به لو اعاد الظاهر

لنا

م

وهو ان م

معادا م

له

وقيده بما يخصه كما اذا قال والمطلقات الرجعيات احق بردهن لم يلزم منه تخصيص الاول
الا انه اعاد الظاهر بلا قيد في اللفظ واراد به الخصوص يلزم تخصيص الظاهر او
المضمر دفعا للمخالفة المراد بهذه المخالفة المخالفة بين الظاهر والمضمر فما اريد بهما اي الاصل عدم
المخالفة بين الضمير ومرجعه فما اريد بهما فاذا اريد بالضمير بعض ما يتناوله اللفظ المذكور فعدم
المخالفة بينهما اما بان يراد باللفظ المذكور البعض الذي اريد بالضمير فيلزم تخصيص العام وهو
خلاف الظاهر واما بان يعود الضمير الى ما تقدم ذكره معنى لا لفظا وهو بعض مدلوله كانه اعاد لها
هو اقرب وهو ايضا خلاف الظاهر والتزام احدهما بعينه تحكم لعدم المرجح فوجب التوقف
الجواب اولا انها في العموم اي الظاهر في اللفظ العام العموم وفي الضمير المذكور
بعده ان يرجع اليه باعتبار جميع مدلوله واعتبار الخصوص في اللفظ العام يوجب اعتبار الخصوص
في الضمير بعينه لانا اذا قلنا جاء في القوم الا زيدا فاكرمهم كان الضمير لما عدا زيدا من القوم
فلو لم يخصص في الضمير بان يكون لما تقدم ذكره معنى وهو بعض ما تناوله العام لا يوجب خصوص
اللفظ العام فلا يلزم الا المخالفة واحدة او ارتكاب ادنى ارتكاب الاول مسألة
منزلة نص خاص لها اذا ثبت علينا بالنص وكان الاصل مخرجا بالنص فظاهر واما اذا ثبت
علينا بالاجماع فلكون الاجماع متضمنا للنص كما سبق في كون الاجماع مخصصا للعام
وقد استدل الدليل المذكور بما ثبت به احد جزئي المذهب المختار وهو كون القياس في
الصور الثلاث مخصصا مطلقا واما جزؤه وهو ان القياس في غيرها ليس مخصصا مطلقا
بل باعتبار القرائن المرجحة ان وجدت فلم يذكر له دليلا وقد ذكر بعضهم انه دليلا اصيغنا
ولذلك قال المصنف استدل وزيد في الشرح لعطف قد عليه تنبيها على انه ليس دليلا
على نفي المذهب المختار كما جرت عادته باستعمال هذا اللفظ فيه بل دليل على جزء
فالتخصيص بسبب احتمال بعض هذا الدليل مثل ما ذكر في الكلام لكون الدليل الظني المقدمات
لا يفيد الظن بالنتيجة لان النتيجة تثبت باحتمال بعضه وهو حصول المقدمتين معا وهي باحد
احتمالين فيهما اذا كان مركبا من مقدمتين فقط ولا شك ان وقوع احتمال من اثنين اقرب
من وقوع احتمال بعينه فيكون عدم النتيجة اقرب في النفس وارجح في النظر من وجودها
وقوله في صدر الكتاب وفيه بحث مذكور في الكلام اشارة الى هذا فتنبه لها
احتج الجبائي خالف ههنا ما عهده في اوائل الشرح من انه يجري على اثر المصنف في التعبير
عن مذهب المخالف يذكر في المذهب باسمه او بالنسبة الى المذهب او يذكر المذهب والمصنف
عبر ههنا عنه بذكر اسم ذي المذهب فقال الجبائي وزيد في الشرح عليه احتج فعل احتج
الجبائي بسببها على ان ما ذكره حجة اوردناها في خبر الواحد اذا عارضه القياس بعد الى
ههنا الالزام واشار الى ذلك بقوله وبين الملازمة بما تقدم في خبر الواحد وبقوله في الجواب

ان الالزام بما ذكرتم لا يرد علينا والكبرى ضرورية من الدين اذ نعلم ان كل واحد
من المجتهدين لا يجوز له ترك العمل بما ادى اليه اجتهاده وانه لا فائدة لا تكليف الا باجتهاد وعلم
الا وجوب العمل بما ادى اليه اجتهاده على وجه اداه من الجواز والوجوب والحرمة وغيرها
فان ادى اجتهاده الى الجواز في القصة يجب عليه العمل على وجه الجواز وعلى هذا الاثبات
ان اريد بالقطعي ما يمتنع تركه لم يكن منافيا بالظني وان اريد به المعلوم اليقيني فلا يلزم هذا من
الدليل المذكور لانا نقول مراده الثاني لان الصغرى الوجدانية والكبرى الضرورية من
الدين من المسلمات والاقرار من المقدمتين المسلمتين مع انه يختلف بلهي الانتاج يعني وههنا
ابحاث كثيرة مذكورة في بيان تعريف الفقه ومعنى ذلك كونه حجة محل الخصوص
وبهذا يعرف فساد ما قيل في المنهاج ان لكل شيء حقيقة هو بها هو والدال عليها المطلق اذ
الدال على الحقيقة هو الموضوع في القضية الطبيعية والمطلق هو الموضوع في القضية المهملة وموضوعها
ما صدقا بان ان المهملة يصح لان يصدق كلية وجزئية دون الطبيعية من غير
تعيين صح لا من مشترك اي انما يكون اللفظ مطلقا اذا كان موضوعا لامر مشترك اي كلي
لم يعرض له تعين واريد به حصة من حصص مفهومه نحو رجل واما اذا كان لم يعين كالمعارف
فلا يكون مطلقا سواء كان بعينه شخصيا كما في العلم والمبهمات والمضمرات والفرق بينهما
وان كان اللفظ في كل منها موضوعا لشيء بعينه ان الوضع في العلم شخصي وفي الاخيرين كلي كما
صرح به في بحث الحرف من الشرح او نوعيا كما في الاسد واسامة فان كلا منهما مدلول بالوضع
الحيوان المفترس مع الاشارة الى بعضها والفرق بينهما ان الاشارة الى التعيين في
علم الجنس تستفاد من جوهر اللفظ وفي اسم الجنس المعرف بتعريف الجنس تستفاد من
اللام فمفهوم المركب من اسد ولام التعريف الداخل عليه هو مفهوم اسامة وحده او بعين
حصة من الامر المشترك كما في المعهود نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
او بعين كل واحد من الحصص المندرجة تحته كما في المعرف بلام الاستغراق وكذا يخرج كل عام
ولو كان نكرة في سياق الاثبات نحو كل رجل والنفي نحو لا رجل وعلم بهذا بطلان ما قاله
الآمدي المطلق هو النكرة في سياق الاثبات اذا استوعب في كل رجل بالتفسير الذي ذكرناه
وهو كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين
اللهم الا في مثل استثناء من الاجزاء الا اذا اختلف حكم المطلق والمقيد بالامر في المطلق و
النهي في المقيد وكان حكم المطلق مما يدل على ثبات حكم المقيد بالاقتضاء يحمل المطلق على المقيد
لكن لا على منطوقه بل على مفهومه وذلك كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وقال لا تملك
رقبة كافرة فان اعتاق الرقبة المطلقة يقتضي ملكها والاعلاك رقبة كافرة يدل بالمفهوم على الملك
رقبة مؤمنة لان النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده فيحمل المطلق على الرقبة المقيدة بالاعتاق حتى

لا يجزي الا اعتاق المؤمن في كفارة الظهار فقوله وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين
تقديره حكم الظهار والملك مختلفين لان الحكم في قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة هو الاعتاق لا
الظهار وفي قوله لا تملك رقبة كافرة هو التملك والاعتاق والتملك حكمان مختلفان فحذف
المضاف واقيم المضاف اليه مقامه   لا بالعكس اي لا يحمل المقيد على المطلق اذ ليس
هذا مذهبا لاحد ويحتمل ان يريد بالعكس ان لا يحمل شيء منهما على الاخر وينبغي ان يعلم ان المراد
بالحكم هنا ليس هو الحكم الشرعي والا لم يستقم بل المسند على ما عرفت في تعريف الاستثناء ويحمل
اذ الحكم قد يطلق على المحكوم به قال المصنف في شرح الكافية انما اختص الاسم بلام التعريف
لان الافعال لا تقع الا محكوما بها والاحكام لا يصح ان تكون الا نكرات في المعنى
وليس يصح اتفاقا لاتفاق الاتفاق على ان التخصيص ليس بنسخ ممنوع اذ التخصيص ليس
الا قصر العام على بعض مسمياته وعند ابي حنيفة رحمه الله قصر العام على البعض اذا كان بكلام مستقل
متراخ هو نسخ للعموم لانا نقول معنى قصر العام على البعض ان يراد باطلاق العام بعض
مسمياته ولهذا عد مجازا لاطلاق الخاص على الخصوص اذ لا مجاز بدونه وعندنا اي حينئذ
الا اذا كان الخاص كلاما متراخيا يحمل العام على انه اريد به العموم ثم رفع ذلك الحكم
العام بالخاص المتراخي فلا يكون قصر العام على بعض مسمياته بمعنى اطلاق العام وارادة بعض
مسمياته فقط بل يكون نسخا لانه حينئذ رفع حكم شرعي بطريق شرعي متراخ   لانه نوع
من المجاز مثلا لان اطلاق المطلق وارادة المقيد من باب اطلاق الجزء على الكل واطلاق العام
على الخاص من باب اطلاق الكل على الجزء   وقد يجاب عن الاول هذا منع للملازمة اي
للمعترض ان يقول لا يلزم من كون التقييد نسخا كون التخصيص كذلك ويسنده بان المقيد يدل على
حكم شرعي لا دلالة للمطلق عليه اصلا كاشتراط الايمان في رقبة الكفارة مثلا فلم يمكن الجمع بينهما بان
يحمل المقيد على ما هو الاصل وهو كونه بيانا للمطلق فحمل بالضرورة على كونه ناسخا واما الخاص
فانه يدل على بعض ما يدل عليه العام فصح ان يكون بيانا له بان يكون مقررا لارادة بعض
ما يدل العام عليه ودافعا لارادة البعض الاخر فلا يحمل على النسخ وقد امكن حمله على ما هو الاصل
وعن الثاني مثلا وهو ان المقيد المتاخر انما كان ناسخا للمطلق لدلالة المقيد على
امر زائد لم يدل عليه المطلق فلم يصح حمله على كونه بيانا له فحمل بالضرورة على كونه ناسخا له والمطلق
المتاخر يدل على بعض مفهوم المقيد ويمكن الجمع بينهما ولا ضرورة في العدول عنه فيحمل المطلق على المقيد
لا على النسخ فهذا منع للملازمة الثانية مع السند وحاصل المنع مع السند ان الزيادة على النص
عند المعترض نسخ والمقيد المتاخر بالنسبة الى المطلق شيئا فيكون ناسخا له بخلاف الخاص و
المطلق المتاخر بالنسبة الى العام والمقيد المتقدم فلا يكون ناسخين فلا تتم الملازمتان
ثم افاد ان التحقيق لما كانت الملازمة في الدليلين المذكورين لافادة ان المقيد المتاخر بيان

لا يصح في خبر المنع والجواب ان عن المعارضة المذكورة لافادة انه ليس بيانا بل نسخ جدلي
اشارة الى اندفاع المنعين والجواب التحقيقي عن المعارضة بما افاده المصنف في اثبات هذه
المسئلة من التحقيق وهو انه كما ان العام بعمومه يشمل جميع خواصه كذلك المطلق يشمل باطلاقه جميع
مقيداته لا فرق بينهما في ذلك الا ان شمول العام لخواصه على سبيل الجمع بمعنى انه اريد بعمومه
كل واحد من خواصه وشمول المطلق على سبيل البدلية بمعنى انه اريد مقيدا به باطلاقه واحد من
مقيداته لا بعينه او حصة واحدة من حصصه اية حصة كانت وكما ان تخصيص العام دفع لبعض ما يشمله
بدلا وقصر له على البعض الاخر كل ذلك معلوم من وضع اللغة فالتقييد اذا نوع من التخصيص لانه قصر
لما يتناول المسميات على بعضها واليه الاشارة بقوله في فاتحة بحث المطلق والمقيد وهما
نوعان من العام والخاص فذكر هما عقيبهما فينبغي ان يكون حكمه حكم التخصيص ولما ليس حكم
التخصيص النسخ بل حكمه البيان فلا يكون حكم التقييد ايضا نسخا للمطلق ويكون حكمه بيان
المطلق كما ادعيناه وقوله فكما يقدم الخاص بيانا معناه يقدم بالاعتبار لا بتقدمه بالزمان
وذلك لانه اذا حمل العام على الخاص فقد اعتبر الخاص دون العام وبهذا يعلم اندفاع منع
الملازمة الاولى وهي قوله لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا وذلك لان الزيادة
التي يفيدها التقييد ليست الا وجوب قصر العام على الخاص فلو كان تقييد المطلق نسخا
للمطلق لافادة التقييد امرا زائدا لم يفده المطلق وهو ايجاب التقييد بخصوصه ولو منع
شمول المطلق لكان تخصيص العام ايضا نسخا للعام لافادته امرا زائدا لم يفده العام وهو
ايجاب الخصوص بعينه ولرفع شمول العام. واندفاع منع الملازمة الثانية وهي قوله
لو كان تاخير المقيد نسخا للمطلق لكان تاخير المطلق نسخا للمقيد وذلك لان التنافي انما
يتصور من الطرفين فلو كان خصوص المقيد رافعا لشمول المطلق ايضا رافعا لخصوص
المقيد بالضرورة وكذا الجواب التحقيقي عن المعارضة وذلك لان المطلق له دلالة على كل
مقيد مندرج تحته كما ان العام له دلالة على كل خاص تحته لان معنى رقبة مثلا رقبة من
الرقبات اية رقبة كانت كيف والمطلق نسبته الى مقيداته نسبة المتواطي الى افراده و
المتواطي حقيقة انه يحمل بالنسبة الى افراده والحمل فالمطلق دلالته عليه واضح احص من الدلالة فصح
ان يكون مجازا عن المقيد لقرينة تعينه كما صح ان يكون العام مجازا عن الخاص للقرينة
لا من تخصيص المطلق كان معنى ان يكون لا من تقييد المطلق وانما قال كذلك لانه اراد با
لتخصيص معناه اللغوي والتقييد نوع منه لانه قد مر ان التقييد يرجع الى نوع من
التخصيص لتسمى تقييدا اصطلاحا   ان يختلف موجبهما كما اطلق في كفارة الظهار
فقال فتحرير رقبة وقيد في كفارة القتل فقال فتحرير رقبة مؤمنة ومن هذا القبيل مثل ادوا
عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في ايجاب صدقة الفطر لان الاختلاف

والدلالة العقلية اوضح

فيما
خصه التعلق على المقيد بما
يعد الزيادة هو وجوب
التخصيص القصد

مطلب

فوائد المطلق والمقيد

في الموجب اعم من ان يكون بالاطلاق والتقييد او بغيرهما فالشافعي حمل المطلق على المقيد
وقال لا يؤدي الفطرة الا عن مسلم   ويجيء ما ذكرنا هناك اي في تخصيص العام با
لخاص لانه اعم من تخصيصه بالقياس على عام اخر هو محل التخصيص ومن تخصيص بالقياس على
امر مخصوص حكم مغاير لحكم العام كتخصيص قوله خذ من اموالهم صدقة بغير المدفون واخراج
المدفون عنه بالقياس على العقر وكتخصيص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة بالحر واخراج العبد عنه قياسا على الامة بجامع الرق ويجب عليها نصف
ما على المحصنات   والمتواطي انما يكون المتواطي من المجمل اذا اريد واحد من افراده
بعينه لا الحقيقة لوضوح دلالته عليها ويؤيد ما ذكرنا قول ابي الحسين في المعتمد المجمل هو ما
افاد شيئا من جملة اشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه   ملفوظ المستحيل كذلك
لان المفهوم منه ليس شيء هذا تقرير ما قاله المصنف وقد مر في بيان تعريفات العام من
الشرح الجواب عنه وهو ان المستحيل شيء لغة وان لم يكن شيئا بالمعنى المتنازع فيه في الكلام
وهو كونه متقررا حال العدم   يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله بعينه قد مر ايضا
في بيان علامات المجاز من الشرح جواب هذا وهو ان المراد بالفهم فهم الشيء على انه مراد و
اللفظ مستعمل فيه لا على انه لازم للمراد   فالا يمكن معرفة المراد منه قد وقع في اكثر
نسخ المقيد بدل منه لفظ به والظاهر ان الجار والمجرور متعلق بالمعرفة لا بالمراد ولا كان
معنى التعريف ان المجمل ما لا يمكن ان يعرف اصلا ما اريد به وفساده بين لامكان معرفة
ما اريد به بالبيان   ومنها مرجع الضمير اذا تقدمه امران منه قوله تعالى حكاية
عن قول اخت موسى هل ادلكم على اهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون وقد تقدم ذكر
موسى وفرعون ومنه ما حكى الاسناد رحمه الله في الارشاد عن ابن جريج انه سئل عن ابي بكر
وعلي ايهما افضل فقال اقربهما اليه فمن بنته في بيته فاجمل في الجواب وعن عقيل انه قال
الا ان معاوية امرني ان العن عليا الا فالعنوه   مثل تخصيص بمجهول
او استثناء مجهول او صفة مجهولة   اراد بالتخصيص المجهول ما يكون بالمنفصل
المبهم مثل ان يقال بعد العام هذا العام مخصوص او لم يرد بعضه وما يكون ببدل البعض
المجهول مثل اكرم بني تميم بعضهم وما يكون بعبارة مجهولة مثل اكرم بني تميم الى وقت فيصح عطف
الاستثناء والصفة عليه   لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان الحكم انما يتعلق
بفعل المكلف لكونه مقدورا له فاذا اضيف الى بعض الاعيان نحو حرمت عليكم امهاتكم حرم
عليكم الميتة لم يكن بد من صرف الكلام عن ظاهره وتعليق الحكم بفعل له تعلق بتلك العين وحينئذ
اما ان يقدر جميع الافعال التي يصح تعلقها به فيلزم كثرة الاضمار ولا حاجة اليها لان
ما يقدر للضرورة يتقدر بقدرها او يقدر بعضها الا على التعيين فيلزم الاجمال والاحتياج الى

بكر

هو تعالى من هي

بيان من المجمل وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه وان كان ارتكابه اسهل من الاول لما مر
في مباحث الافتقار ان الاجمال اقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل فيه او يقدر بعضها على التعيين
مما هو اعظم مقصود من نوع تلك العين ومما جرى العرف على اضافة الحكم الى نوع تلك العين
وارادة ذلك الفعل منه كالوطي في النساء والاكل في اللحم وهذا هو الاولى اذ ليس فيه كثرة مخالفة
الاصل فلا يكون مجملا واما ان لا يقدر شيء ويقال المراد باضافة الحكم الى العين اضافته الى الفعل
المتعلق به من باب اطلاق المحل وارادة الحال كما ذهب اليه بعض الحنفية وحينئذ فاما ان يقال
انه مجاز عن كل فعل يصح تعلقه به ويناسب المقام او عن بعض معين هو اعظم مقصود منه و
على التقديرين لا يكون فيه اجمال او عن بعض غير معين يحتاج الى البيان فيلزم الاجمال وهو خلاف
الاصل فلا يصار اليه   وان ثبت عرف في صحة اطلاقه للبعض المشهور من مذهب
الشافعي رحمه الله ان مسح بعض الراس واجب ومسح كله سنة وعليه معظم اصحابه وقيل
الواجب عنده مطلق مسح متعلق بالراس مع قطع النظر عن الكل والبعض وعبارة الشرح
تشملهما وانما اتضح دلالة قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم على البعض في الوجه الثاني مع كونه
لايجاب القدر المشترك بين الكل والبعض لعدم انفكاك القدر المشترك منه وعن ذلك قيل الواجب
عنده اقل ما ينطلق عليه اسم المسح وقوله للعرف الطاري اشارة الى وضوح دلالته على البعض   انه هو
للعرف الطاري لا لكون المسح لغة موضوعا لذلك ولا لكون الباء الداخلة على مفعول الفعل
المتعدي موضوعة له لغة ثم العرف في صحة اطلاقه للبعض اما النظر بان العرف في استعمال
المسح مطلقا للبعض ويشهد لهذا قول الامام في الغنية وهو ان الافعال في وضع اللسان
تنقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قال القائل غسلت راسي كان ذلك ظاهرا
في الاستيعاب ولذلك اوجب استيعاب المغسولات في الوضوء والى ما لا يقتضيه كالضرب
فاذا قال ضربت راس فلان لم يقتض الاستيعاب والمسح من هذا القسم لان من حلف ليمسح
راسه او ليمسحن يتعلق البر والحنث بالقليل واما النظر بانه في استعمال الباء الزائدة في
المفعول للبعض والى هذا نظر الدليل الثاني او في استعمال جميعها للبعض والى هذا نظر
الدليل الاول او الى الوجه الاول   فلا اجمال لنا لم يذهب الى ان الة المسح محلها الا
بعض الحنفية قالوا الباء متى دخلت في الة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعب دون الاله
نحو مسحت راس اليتيم بيدي ومتى دخلت في محله تعدى الفعل الى الاله فيستوعبها دون المحل كما
في الاية فيقتضي مسح بعض الراس بكل اليد وليس المراد بالبعض مطلق البعض والا خرج عن
عهدته بمسح ادنى ما ينطلق عليه اسم المسح وهو يحصل بغسل الوجه لكونه مقدمة له عادة فلا يحتاج
الى ايجابه على حدة بل المراد بعض معين بالمقدار وهو يحتمل الثلث والربع وغيرهما فيكون مجملا و
ما روى المغيرة انه عليه الصلوة والسلم مسح على ناصيته بيان له واللفظ عند اطلاقه ينصرف الى

الكامل فيكون المراد جميع الناصية وهي مقدار ربع الرأس فصح مسح ربع الرأس والاصل في اليد الاصابع
اذ لو قطعها لا الكف يجب تمام دية اليد والثلاث اكثرها وحل الشي حكمه حكم الكل فيكفي المسح بثلاث
اصابع وهذا الدليل انما يتم لو لم يكن الترتيب واجبا في الوضوء وهو غير مسلم عند الخصم ولو سلم ذلك
فانما يتم لو لزم من تقييد المطلق بوجه تقييده من جميع الوجوه حتى يلزم من عدم ارادة البعض على الاطلاق
ارادة بعض معين بالمقدار وهو ممنوع اذ المطلق بالنسبة الى مقيداته كالعام بالنسبة الى خواصه في
العام بعد التخصيص حجة في جميع ما بقي فكذا مطلق البعض اذا قيد بغير ما يفسد في غسل الوجه كان
مطلقا في الغير واللفظ يجوز ان يكون مطلقا من وجه مقيدا من وجه كما في تحرير رقبة مؤمنة
وقد قالوا في بيان العرف لما كان مالكي المذهب خالف شيخه فيما اختاره في الاحكام من كون مسح بعض
الراس وعبر عن الدليل الذي ذكره للمذهب المختار بقالوا كما يعبر عن مذهب المخالف. زيد في الشرح
لفظة قد مع الواو على قالوا تنبيها على ان هذا دليل للمذهب المختار في الشرح وفي الاحكام وبما اجاب
به عن الدليل الاول من منع ثبوت العرف في صحة اطلاق المسح لبعض الراس اذا دخلت الباء في المحل
ضعيف لانه قد نقل الامام ذلك وهو عدل واشد تحقيقا منه علما في كلام العرب وكانه راى ان مسح
جميع الوجه في قوله تعالى في اية التيمم وامسحوا بوجوهكم واجب وليس كذلك اذ لا يجب مسح منابت
الشعور الخفيفة في الوجه كاللحية الخفيفة وغيرها اتفاقا فلا يجب مسح جميع الوجه بالتراب بل انما يجب
مسح بعضه وكذا ما اجاب به عن الدليل الثاني من انه لم يثبت من اللغة مجيء الباء للتبعيض لان المستدل
لا يدعي ان الباء يدل على التبعيض بوضع اللغة ليتجه المنع بل بالعرف الطارئ العرف شرعا
في مثله مختلف اي العرف الشرعي في اطلاقه للصحيح انما يوجب ظهوره فيه وعدم الاجمال اذا لم يعارضه
عرف اخر شرعا وهنا معارضة لان العرف فيه مختلف فيكون مترددا بينهما فيلزم الاجمال
ان اختلاف العرف والفهم حاصل ان العرف الشرعي في مثله واحد ليس الا وانما
الاختلاف في تعيين ذلك الواحد وقيل ليس مراده بالعرف الشرعي الذي انعقد به اتفاقه بل
عرف المتشرعة من الفقهاء وذلك لانهم بعضهم من استعماله في الصحيح وفهم بعضهم من استعماله في الكامل
فاستقر عند كل طائفة استعماله فيما فهمه فيكون ظاهرا عند كل طائفة بلا احتمال وليس بذاك لان
دليلهم مبني على تقدير ثبوته الا انتفائه كما عرفت وانه خلاف الاصل اي الاشتراك
خلاف الاصل بدليل قوله في الجواب لو لم يكن مشتركا لزم المجاز وانه خلاف الاصل وقد مر غير
مرة لان الذي قد مر مرارا هو كون المجاز والاشتراك كل منهما خلاف الاصل لكن المجاز راجح
على الاشتراك فان قيل فلم يكن الاستدلال حينئذ على نفي الاستفادة لانه استدلال بنفي الملزوم
على نفي اللازم قلنا قد مر ان اداة الشرط انما يدخل عالبا على الجزء الاخير للسبب و
الاصل عدم سبب اخر فيلزم من انتفائه انتفاؤه واعتبار مفهوم الشرط مبني على ذلك
وهو نوع واحد لا يعتمد على الظن وما يجي بعد هذا الفصل ايضا من المواضع التي يدل على ان الدليل

بنفي م

المركب من المقدمات الظنية لا يحصل الظن بالنتيجة كما قد اشار اليه في اوائل الشرح بقوله وفيه
بحث مذكور في الكلام وانما اكرر ذلك لما قد قال بعض المحققين هذا قول لم يقل به احد
وقد يقال اي انما يلزم من الدليل المذكور نفي المحل بالنسبة الى كلام العرب لو لم يثبت احتماله
اما اذا ثبت احتماله بدليل لثبوت اشتراكه كما في القرء او لثبوت كونه متواطئا اريد به جزء د
معين كالصلوة فلا واما النهي فلا يمكن حمله على الشرعي هنا لانه متعذر مطلوبه بين واذا لم
يمكن حمله على الشرعي يكون محتملا بين المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية بتركها للظهور احدهما الاجمال
في النهي اولا يدل على الصحة لا يقال لا يلزم من عدم دلالة النهي على الصحة عدم الدلالة على
الصحة مطلقا سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم الدلالة عدم الصحة الذي هو المطلوب لانا نقول
القائلون بصحة المنهي عنه قائلون بان الدال عليها انما هو النهي ومعنى الصحة موافقة امر الشارع
فاذا انتفى الامر الدال عليها انتفت تعذر الحمل على الشرعي للزوم صحته وانه باطل اي
لو حمل المنهي عنه على الشرعي للزم صحته واللازم هو لزوم الصحة باطل لان ما لا يجب وما عطف
عليه منهي عنه وليس بصحيح فلا يكون صحتها لازمة فعلى هذا الاسم ان ضمير للزوم الصحة ويمكن ان
يقال الضمير للمنهي عنه اي المنهي عنه باطل فكيف يكون صحيحا منافيات واهم لان
لان الاخراج من حيز الاشكال لا يقتضي الا مجرد تجويز كون اللفظ مشكلا سواء وقع الاشكال
اولا ثم وقع او لم يقع اصطلاح حواره وذلك كما يقال للخياط ضيّق فم الركية تريد مجرد تجويز
كونه فيها واسع منزلة الواقع ثم بتغييرها من السعة المتوهم الى الضيق هكذا قاله صاحب المفتاح
والمجاز اذا اشتهر يجوز استعماله في الحدود كما يجوز استعماله فيها مع القرينة ويجوز ايراد المرادف
في الحد لمزيد التوضيح مسلم ممنوع وقد يكتب بدلها الحرف الاخير منهما اي الاول
وهو اذا لم يكن فيه عرض مسلم والثاني وهو اذا كان ممنوع اقل ما يكون بدل من لفظ
المساواة او بيان له وما مصدرية اي المساواة اقل اكوان البيان لانه يجوز كونه اقوى
كدلالة العام والمطلق في القوة لانا نقول المطلق لا دلالة له على شيء من حيث انه فضلا عن
قوتها لان المطلق والمقيد كالعام والخاص المصطلحين والعام المنطقي لا يدل على خاصه بشيء من
الدلالات الثلث اتفاقا لانا نقول نحن لا ندعي ان المطلق من حيث هو مطلق يدل على المقيد
الذي اخرج عنه دلالة قوية ليرد ما ذكر بل نقول اذا كانت دلالته قوية في الجملة كان اقترنت
به قرينة صحيحة لدلالته على المقيد الذي اخرج عنه بالبيان الذي كانت دلالته على ذلك المخرج
ضعيفة لم يجز ذلك لاستلزامه الغاء القوي بالضعيف وقوله الى دلالة العام اما ان يريد
بالعام معناه اللغوي فيشمل المطلق ايضا لما مر في بحث العموم انه حقيقة في شمول امر لمتعدد
واما ان يريد به العام المصطلح واكتفى به عن ذكر المطلق وقوله بدلالة المخرج الجار والمجرور
متعلق بالنفي والمراد بالمخرج هو البيان وهو على لفظ اسم الفاعل وانما اورد هذه العبارة

ظ
بالقوة

لو عا به القائل بنفسه وبين المذكور اولا فانه على لفظ اسم المفعول   واما المجمل بمعنى
ان المبين ان كان عاما او مطلقا وجب كون بيانه اقوى لانه يدفع حينئذ ظهور العموم والاطلا
بالبيان لو فرض التعارض بينهما والدافع يجب ان يكون اقوى وان كان مجملا لم يجب كون بيانه
اقوى لانه لا يدفع دلالة المجمل به بل يجمع بينهما فلا يشترط فيه القوة بل يكفي فيه ادنى دلالة ظن كانت
مرجوحة كالمشترك فان دلالته على كل واحد من معنييه الحقيقيين متوهمة فاذا انضم قرينة ولو كانت
ضعيفة كفت في بيان ترجيح احدهما   وقال الكرخي يمتنع في غير المجمل فصل الكرخي في
جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وقال الخطاب الذي يحتاج الى بيان نوعان احدهما ما له ظاهر
استعمل في خلافه كالعام اريد به الخاص والمنسوخ والاسماء الشرعية والمطلق اريد به المقيد و
ثانيهما لا ظاهر له كالمجمل وهو المشترك وما في معناه من المتواطي اذا اريد به معين فالاول يمتنع تاخير
بيانه مطلقا سواء كان اجماليا او تفصيليا والثاني يجوز تاخير بيانه مطلقا وقال ابو الحسين
يجوز تاخير بيان المجمل مطلقا كما قاله الكرخي وفصل في غير المجمل فقال يمتنع تاخير بيانه الاجمالي
كما قاله الكرخي ويجوز تاخير بيانه التفصيلي على خلاف ما قال به الكرخي وقال الجبائي وابنه
والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ ويمتنع تاخير بيان غيره سواء كان مجملا او كان له ظاهر
مما هو غير المنسوخ هذا تحرير المذاهب على الوجه المذكور في المعتمد ولا ينطبق مثل خبر واما تطبيق
كلام المتن عليه وهو قول الكرخي يمتنع في غير المجمل ابو الحسين مثله وفي الاجمالي لا التفصيلي و
الجبائي يمتنع في غير النسخ فلا اشكال فيه الا في قوله وفي الاجمالي فيقدر ابو الحسين مثله
مطلقا في المجمل وفي الاجمالي في غير المجمل حتى يجوز عنده تاخير بيان المجمل مطلقا ويمتنع تاخير بيان
غير المجمل اذا كان اجماليا ويجوز تاخير بيانه التفصيلي فظهر استقامة كلامه وان قول الشارح
العلامة لو قال ابو الحسن مثله في الاجمالي بحذف لفظ الواو استقام ليس على ما ينبغي على انه لو
قاله بدون الواو لم يكن اشعار بما ذهب اليه في المجمل واما تطبيق كلام الشرح عليه فلا اشكال فيه
الا في قوله والجبائي يوافق ابا الحسين في غير النسخ فانه يشعر بانه يجوز تاخير بيان المجمل كما يجوزه
ابو الحسين لكنه لا يجوز تاخير البيان في المجمل وفي غيره الا في النسخ والوجه فيه ان يقال انه اراد
بقوله والجبائي يوافق ابا الحسين في غير النسخ ما قاله ظاهر فيفهم منه ان الجبائي يخالف ابا الحسين
في النسخ بحاله فظاهر ثم دل مفهوم قوله فلا يوجب بيان ذلك اجمالا انه يوجب مقارنة البيان
في غير النسخ فلا يجوز تاخير البيان لا في المجمل ولا في غير المجمل مما لا يكون منسوخا   وكما
نهى عن بيع المزابنة ثم ان يباع ما في رؤس النخل بتمر بكيل مسمى ان زاد فلا وان نقص فعلي والترخيص
في العرايا يجوز ان يباع مثل البيع المذكور فيما دون قدر الركوع ويخلي بين المشتري والنخل
ومن استقرائي علم ذلك صوابه ان يكتب بالتاء ويقرأ بالالف وهو من القرو والقرى تقال
قروت البلاد حوفروا وقريتها واقريتها واستقريتها اذا سعيتها تخرج من قرو الى قرو والقرو حوض

رابعه
مطلقا في المجمل وفي الاجمالي
في غير المجمل حتى يجوز عنده
تاخير بيان المجمل مطلقا
ويمتنع تاخير بيان غير المجمل
اذا كان اجماليا ويجوز
تاخير بيانه التفصيلي فظهر
استقامة كلامه وان قول
الشارح العلامة لو قال
ابو الحسين مثله صح

الابل مثل النهر يرده الابل لامر القرية ولامر القراءة ومن الاستقراء من القراءة بمعنى طلب القراءة
لا بمعنى التتبع   كان عبد الجبار فيه اشارة الى جواب بسؤال هو انه لم يذكر
في تقرير الاقوال قول عبد الجبار وكان المناسب ان ينسب الجواب الى الجبائي وتقرير
الجواب ان ما استدل عليه هو بعينه مذهب الجبائي وهو انه يمتنع تاخير بيان المجمل والظاهر
سوى النسخ فقول المصنف عبد الجبار الى آخره يدل دلالة قوية على ان مذهب عبد الجبار
مذهب الجبائي لانه اذا قيل استدل زيد على كذا كان الاسبق ان يكون الاستدلال على مذهبه
وان احتمل انه اخترع دليلا على مذهب خصمه كما هو دأب العلماء وقوله ومتابعيه
اشارة الى ان ايراد ضمير الجمع في قوله قالوا الوجه النظر اليه واسناده وافراده في قوله
قال تاخير بيان التخصيص النظر اليه وحده وقوله وقولهم معا ما ان اي لعبد الجبار ومتابعيه
اشارة الى رد ما اعترض به الشارح العلامة على المصنف وهو انه لو لم يوسط بينهما قائلا
تاخير بيان المجمل وبين قول عبد الجبار لكان احسن في النظم وذلك لان ما ذكره ما نعوا
تاخير بيان المجمل دليل له على اثبات بعض مدعاه فلذلك نسب القول اليه والى موافقيه
فيه لان القول الصادر عن بعض القوم يسند الى الجميع اذا كان الباقون راضين به ومعتقدين
له والمصنف لاحظ في هذا المقام كلام ابي الحسين في المعتمد فمن اشكل عليه هذا المقام فليطالع
فيكون تجويزه في التخصيص اي تجويز منع تاخير بيان الظاهر   وهو
للفور اي هذا الامر وهو يلغو بالفور ليحصل فائدة جديدة وقوله في الجواب وانه على الفور
لانه خلاف المختار اي بعد تسليم انه يلغو للفور اذ هو خلاف المختار في مطلق الامر لا ما بيان
ما هو الامر لا يقتضي الفور ولا يقتضي للفورية ههنا غيرها وما ذكرتموه مقتضيا لرضعف
لجواز ان يكون المراد بالامر بالتبليغ تقوية العقل بالنقل لا افادة الفائدة الجديدة
وانت تعلم لو حمل كلام المصنف وهو قوله لنا انه اقرب من تاخيره مع العدم على القياس الطرد
اي تاخير البيان مع كونه معدوما جائز لما بينا فتاخير تبليغه مع كونه موجودا اولى بالجواز لتمكن
المكلف ههنا من طلبه وعدم تمكنه منه فيكون لورد عليه ما اورد في الشرح وهو انه لا يستقيم
القياس على تقدير تسليم امتناع تاخير البيان لان حكم الاصل حينئذ لا يكون ثابتا فكيف
يقاس عليه جواز تاخير التبليغ مع كونه موجودا والوجه في صحته حينئذ ان يقال ليس المراد
بقوله على التقدير ان يكون الكلام على تقدير تسليم منع تاخير البيان بل المراد به ان الكلام اذا
كان مع المانع فيقال له الزاما قد اثبتنا بالدليل جواز تاخير البيان مع العدم فيلزم جواز تاخير
تبليغه بالطريق الاولى وعلى هذا لا يكون بعد الاعتبار بالمنع في هذه المسئلة على تسليم بعيده
بالتجويز في المسئلة الاولى ولو حمل قوله على قياس العكس اي على تقدير المنع بمنع تاخير البيان
مع عدمه لبعد الاطلاع عليه فيجوز تاخير تبليغ مع وجوده لقرب الاطلاع لتمكن المكلف من العلم
لم يرد عليه شيء ولم يحتج كلامه الى تاويل والذي يوضح هذا ما قاله ابو الحسين في المعتمد من ان

الا بعد من تأخير البيان اختلفوا في جواز تأخير التبليغ فجوّزه ابو هاشم تأخير تبليغ البيان
المخصص سواء كان عقليا او سمعيا وهو ظاهر مذهب الفقهاء لان المكلف متمكن من العلم بما كلف
به بخلاف ما اذا لم يكن البيان موجودا وقال ابو هاشم ان كان البيان عقليا جاز تأخير تبليغه
وان كان سمعيا لم يجز نقل المصنف ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع
اجماعا هذه العبارة على ما الف من عادة الشرح في امثالها تشعر بان نقله غير مرضي وذلك لان
الاجماع مع مخالفة ابي بكر الصيرفي ممنوع اذ لو كان الاجماع في عصره كيف ينعقد مع مخالفته و
هو من اهل الاجماع وان كان قبل المعرفة لانه ابعد بمعرفته فلم يخالفه وقد نقل في المحصول ومختصريه
الحاصل والتحصيل انه خالف في ذلك وقال يجوز العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص وان كان
بعده لم يخالفه من هو بعد المصنف من العلماء المحققين لكن خالفه كثير من العلماء المحققين المعتبرين عن
اجوال طلب المخصص كمصنفي التحصيل والحاصل والمنهاج فانهم اختاروا انه يجوز العمل بالعموم
والتمسك به ما لم يظهر المخصص ولم يوجبوا طلبه واسندوا ايجاب طلب المخصص الى ابن سريج
ولعل مراد المصنف بما نقل الاجماع عليه انه يجوز الهجوم على حكم العموم قبل النظر والتامل فيما
يعارضه من الخصوص فهذا ينبغي ان يكون مجمعا عليه وهكذا كل دليل مع ما يعارضه لا يجوز المبادرة
الى حكمه من غير نظر الى ما يعارضه وبهذا يشعر قول الغزالي في المستصفى لا يجوز المبادرة الى الحكم
بالعموم قبل البحث في المخصص ومحل الخلاف العمل قبل الاستقصاء في البحث قال الامام الرازي
لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص خلافا لابي بكر الصيرفي فانه جوز التمسك به
قبل الاستقصاء في طلب المخصص وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسائل بل كل
دليل مع معارضه كذلك اي لا يجوز العمل بالدليل النقلي قبل البحث عن معارضه ويكفي عند الاكثر بحث
يغلب على الظن عدمه وعند القاضي يجب القطع بانتفائه وكان الخلاف في ان الدليل النقلي هل
يفيد اليقين وان العام هل هو قطعي الدلالة على العموم مبني على هذا قال الامام في مباحث
العموم والذي كشف الغطاء في هذه المسئلة ان المجتهد قبل ان يبحث العمل يتردد وقد يغلب
على ظنه العموم لظهور اللفظ في اقتضائه ثم اذا لم يظهر مخصص ودخل وقت تكليف العمل فيقع
ذلك على وجهين احدهما القطع بارادة العموم لما يبدو في القرائن الموجبة لذلك وثانيهما
الظن بارادته وعلى التقدير بين القطع حاصل بوجوب العمل بالعموم وهذا يطرد في كل ما لا يكون
قاطعا كاخبار الاحاد والاقيسة الظنية فالمقطوع في جميع هذه الابواب وجوب العمل والاعتقاد
جازم في وجوب العمل وهذا مستند الى دليل قاطع مغاير للدليل الظني يستند اليه الحكم واما جزم
الاعتقاد في ان مطلق اللفظ اراد التعميم فلا سبيل اليه هذا كلامه وقد نبهت على هذا في بيان تعريف
الفقه من ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن
فالحكم مقطوع به والظن في طريقه كثيرا ما يبحث هذا ناظر الى قولهم ان كانت المسئلة
مما كثر فيها البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بانتفائه والنقل فيه مبني للمفعول مسند

الى ضمير المصدر ونصب كثيرا على الظرف او مسندا الى ضمير التخصيص على الحذف والايصال ونصب
كثيرا اما على الظرف واما على المصدر وقوله او يبحث مسندا الى ضمير المجتهد اي كثيرا ما يبحث المجتهد عن المخصص
فلا يجده فيحكم بالعموم ثم يجده فيرجع عن حكمه وهذا ناظر الى قولهم وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث
المجتهد يوجب القطع بانتفائه ثم دلالة الظنية يريد انه كما خرج بتقييد الدلالة بالظنية ما
دلالته قطعية كالنص لان دلالته قطعية ولا يحتمل دلالة مرجوحة وما دلالته على احد المعنيين مساوية
لدلالته على الاخر كالمشترك وما دلالته مرجوحة كالمجاز وصار الحد بهذا جامعا لدخول فيه جميع اقسام
الظاهر مما دلالته راجحة وضعا وهي دلالته على ما وضع اللفظ له لغة او عرفا وهي دلالته على ما نقل اليه
واشتهر استعماله فيه بالعرف العام كالغائط للخارج المستقذر من المسلك المعتاد او بعرف الشرع
كالصلوة للاركان المخصوصة او بعرف خاص غيره كالنقض لتخلف الحكم عن الدليل لان دلالة اللفظ
على المنقول اليه اذا اشتهر استعماله فيه بعرف ما ارجح من دلالته على غيره وقد عدّ من
التأويلات البعيدة ما يحكم بعدها لشعور هذه العبارة بان في حكمه بعد البعض منها نظرا او يستشعر
اليه منها تاويل قوله عليه الصلوة والسلم لغيلان قال الشافعي رحمه الله نكاح
الكفر صحيح فالكفار اذا اسلموا على عدد من النسوان لا يوافق حكم الاسلام فلهم ان يمسكوا عدد
الاسلام ويفارقوا الباقيات ولا يؤاخذون بمراعاة الاوائل والاواخر ولا يكلفون تجديد
النكاح ويتمسك في ذلك بالقصص المشهورة في الذين اسلموا على العشر والخمس والاختين فراجعوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم في المفارقة والامساك فقال عليه الصلوه والسلم للذي اسلم على عشر وهو غيلان
بن سلمة بن شرحبيل الثقفي هذا هو الصحيح في كتب الحديث والواقع في كتاب الكفاية للمات من البرهان
للامام وقد وقع في كتاب العموم منه انه ابن غيلان وتبعه المصنف والظاهر انه من الطغيان
القلم امسك اربعا وفارق سايرهن وللذي اسلم على اختين وهو فيروز الديلمي امسك
في رواية اخرى ايتهما شئت وفارق الاخرى وللذي اسلم على خمس وهو نوفل بن معاوية اختر اربعا
منها وفارق واحدة ويروى فارق واحدة وامسك اربعا قال فعمدت الى اقدمهن عندي
ففارقتها ووجه التمسك ظاهر وقال ابو حنيفة في الكافر الذي اسلم على عدد من النسوة
لا يوافق حكم الاسلام انه ان نكحهن على الترتيب كان نكاح الاواخر باطلا واول المناهجون من
اصحابه ما ورد في القصص المذكورة بتاويلات منها ان المراد بالامساك تجديد النكاح ولا يمسك
في بعده كما ذكر في الشرح ومنها ان المطلوب بالامساك امساك الاوائل وهذا وان كان بعيدا
في ما ورد في من اسلم على اختين لان التعميم ابي التخصيص بالاوائل وفي من اسلم على خمس لانه
قال فعمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها ليس بعيدا في قصة غيلان كما قاله الامام في كتاب
العموم من البرهان وهو انه يجوز عليه الصلوه والسلم عرف منه انه تزوج امساك الاربع الاوايل
فنزل جوابه على ما عرف ولم يران يلبس لرجل حديث العهد بالاسلام على الحكم ومأخذه وعلى

هذا يجري مفهم الفتاوى فان المفتي يطلق جوابه للمستفتي اذا راى الجواب منطبقا على وفق الحادثة وان كان فيه تفصيل وجه بعده انه جعل المعدوم قال الامام الفعل المتعدي الى مفعولين ان انتظم منهما كلام كعلمت واخواته لم يجز الاقتصار على احد مفعوليه وان لم ينتظم منهما كلام كاعطيت واطعمت يجوز الاقتصار على احد مفعوليه وانما يخص بالذكر منهما ما ينطق به القصد والارادة فقوله تعالى فاطعام ستين مسكينا قد جرى على اختصاص مفعول وهو ستين مسكينا لان المساكين هم المعطون بالذكر وترك المفعول الثاني لما في الكلام من الدلالة عليه وهو الطعام ولو يشعر باعتناء عدد الاخذين لا الماخوذ وتقدير الطعام في الاية يشعر بالعكس فيكون تاويلا بعيدا وهذا انما يرد عليهم لو قالوا باظهار الطعام في الاية فانهم قالوا ان فهم من عبارة النص ايجاب اطعام ستين مسكينا ومن استنباط المعنى ايجاب الطعام واحد طعام ستين مسكينا كما يشعر به تعليلهم وهو ان المقصود دفع حاجة الفقير وحاجة ستين شخصا في يوم واحد كحاجة شخص واحد ستين يوما فلا يرد وهذا ابعد مما قبله لانه اذا وجب قيمة الشاة فيجب ان لا يكون مجزئه بخلاف التاويل السابق فانه اذا وجب طعام ستين مسكينا فلا يلزم منه اطعام ستين مسكينا مجزيا لان وجوب طعام ستين مسكينا يتناول وجوب اعطائه مسكينا واحدا او اعطائه ستين مسكينا ولهم ان يقولوا لا نسلم بعده فضلا عن كونه ابعد لان ذكر القيمة ليس مضمرا في الحديث بل يلزم بطريق الاستنباط كما في التعليل ولا نسلم ايضا كونه ابعد لانه اذا وجب قيمة الشاة فلا يكون الشاة مجزاه قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن وجوب احدهما بعبارة النص والاخرى بالاستنباط ثم يلزم التخيير بين ايجاب الشاة وايجاب قيمته كما سنذكره في مباحث العام من القياس ويعلم من هذا ان قوله ان المعنى المستنبط ههنا من الحكم يكر على الحكم بالابطال ليس كما ينبغي لان المعنى المستنبط من الحكم ههنا يخرجه من الخصوص الى العموم كما عرفت لا انه يبطله وهذا حكم كلي على ما يذكر في القياس فان واضع القواعد اي اجرى هذا الكلام من قول الشافعي رحمه الله ترك الاستفصال في حكايات الاحوال مع الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال فحمل على نادر وحيرة قوله لا شك انه بعيد والى هذا المعنى اشار الشافعي رحمه الله بقوله يعني بالنص عليه ولا يراد على الخصوص الصيغ العامة على نادر ايضا متعلق بقوله ثم حمل اي حمل قوله باطل على ما بعده قال الامام نكاح الصغيرة مردد عندهم بين المنفرد على تقدير الاجازة من الولي وبين الرد على فرض الرد منه ولا يسوغ والحالة هذه التعبير عن احدى العاقبتين بما يدل على الوقوع مع تجويز الاخرى سيما اذا كان العاقبة معبرا عنها نادرا او بما يعبر عما سيكون بالكائن فيما يكون لا محالة كالموت الذي اليه مصير كل ذي روح قال بعض المسلمين بهذا الشرح كلام الشرح مشعر بانهم اولوا في جوهر من الحديث احدهما في عموم ايما امراة والثاني في البطلان وان نكاح الصغيرة نفسها ليس بباطل عندهم بل يؤول الى البطلان وليس كذلك بل انهم يؤلون احد الثاو

الاحوال م

يلزم

اما في عموم ايما امراة بالصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة لتكون تزوجهن انفسهن باطلا على التحقيق واما في البطلان بما يؤول اليه لتكون ايما امراة على عمومه وهذا الكلام يدل على بطلان اعتبار قائل تتبع اقوال المجتهدين وكثرة اهتمامه بالنقد في العلماء المحققين فانه صرح صاحب الهداية بانعقاد تزويج الامة نفسها بغير اذن مولاها وقال هو موقوف فان اجازه المولى جاز وان رد بطل ثم قال وهذا عندنا فان كل عقد صدر من الفضولي وله مجيز انعقد موقوفا على الاجازة وقال فخر الاسلام في اصوله تصرفات الصبي في غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة يصح منه مباشرته وان كان ضررا محضا لم يصح منه كالطلاق والعتاق وان كان مترددا بين النفع والضرر مثل البيع والاجارة والنكاح وما اشبه ذلك لم يملكه بنفسه لما فيه من الاحتمال ويملكه برأي الولي لان احتمال الضرر في التصرف يزول برأي الولي حتى يجعل الصبي كالبالغ عن نقوضها متعلق بقوله بقال منفي حتى ومنفي عن حتى الا باستقلال ومنها تاويلهم قوله تعالى ولذي القربى قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين حملوا على استحقاق ذي القربى في الفقر مع ظهور كون قرابة الرسول عليه الصلوة والسلم علة الاستحقاق والا لم يبق فرق بين الفقراء الذين هم من بني عبد المطلب وهاشم والذين هم من العجم الطماطم مع ان الرسول عليه الصلوة والسلم اعطى العباس من الخمس مع غناه وصرفوا القربى من العموم الى الخصوص فعمه بعد من وجهين وليس اشتراط الحاجة في اليتامى عندنا من هذا القبيل اذ ليس فيه مخالفة الظاهر الا من وجه واحد ولو يعني الخالي الفقر والحاجة ويضمها الصداقة يقال اذا جاءت الخلة ذهبت الخلة وقد يطلق على الخليل فيستوي فيه الواحد والجمع حمل مالك قال مالك وغيره قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية لبيان مصرف الزكوة فيجوز الاقتصار على واحد منهم لا لبيان استحقاقهم اي كونها ملكا للمذكورين حتى لا يجوز الاقتصار على واحد منهم مع ان اللام ظاهر في التمليك والواو في التشريك قال المصنف تابعا لما قاله الغزالي هذا التاويل ليس بعيدا لان قوله انما الصدقات عطف على قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما اتيهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون ورد للمز بهم اي عيبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في قسم الصدقات واصل اللمز الاشارة بالعين لانهم انما عابوه عليه الصلوة والسلم في المصارف ان اعطوا من الصدقة رضوا وان لم يعطوا منها سخطوا فبين الله تعالى ان مصارف الصدقات هؤلاء الاصناف الثمانية وانهم ليسوا منها هذا بيان ما قاله المصنف وقال الامدي نحن وان سلمنا ان المقصود من الاية بيان المصرف فلا نسلم انه لا مقصود منها سواه ولا منافاة بين كون ذلك مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك ايضا مقصودا فلا يلزم مخالفة الظاهر مما ذكره

كان بعيدا والى هذا اشار في الشرح بقوله وقد تعالى الى اخره   فالمنطوق ما دل
عليه اللفظ في محل النطق الضمير في عليه للمدلول المفهوم من سياق الكلام وما مصدريه لان المنطوق
وكذا المفهوم من اقسام الدلالة لا المدلول اي المنطوق دلالة اللفظ على المدلول في محل النطق والقيد
الاخير للتمييز بينه وبين المفهوم لان ذلك المدلول ان كان لما ذكر ونطق به فالدلالة منطوق والا
فمفهوم فالمنطوق دلالة اللفظ على المدلول الحاصل لما نطق به وذكر فالشرط في حقيقه مذكوريه
حال المدلول لا مذكوريه المدلول فانه قد يكون مذكورا فيه وقد لا يكون والمفهوم بخلافه والمراد
بكون المدلول للمذكور كونه حكما للمذكور او حالا له فالحكم قد عرفته فان اريد بالمنطوق والمفهوم
ما يعرضان للادله الشرعيه فالحكم شرعي والا فهو الايجاب والسلب والحال ما يكون شرطا
للمذكور عقلا كما في المقدمه العقليه للواجب بحوارم فانه مقتضي لتحصيل القوس او شرعا كما في المقدمه
الشرعيه للواجب بحوصل فانه مقتض لايجاب الوضوء واعتق عبدك عني فانه مقتض لايجاب تمليك
العبد او سببا له او مانعا كما في قوله عليه الصلوه والسلام تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فان
سبب ترك صلوتها والمانع من صلوتها نصف دهرها حيضها فيعلم منه ان اكثر الحيض خمسة
عشر ومن هذا تبين ان عد نحو رفع عن امتي الخطاء واسال القريه من اقسام الاقتضاء ليس كما ينبغي
لانه من اقسام المنطوق وليس ما دل عليه اللفظ من احوال المذكور كما نبهت عليه في محله ولما كان
مرجع الشرطيه والسببيه والمانعيه الى الحكم لانها احكام وضعيه فصلا ولا المدلول الى الحكم اي
التكليفي والحال بينهما على تقسيم الحكم اليهما واقتصرنا على ذكر الحكم فقال يكون حكما للمذكور
او حالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم اولا فاقسام المنطوق بحسب ذكر الحكم او الحال وعدم
الذكر اربعة الاول دلالة اللفظ على حكم مذكور لما نطق به كدلالة قوله تعالى اقم الصلوه لدلوك الشمس
على وجوب صلوه الظهر الثاني دلالته على حكم غير مذكور لما نطق به كدلالة قوله تعالى فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على
جواز اصباح الصائم جنبا الثالث دلالته على حال مذكور لما نطق به كدلالة قوله تعالى السارق
والسارقه فاقطعوا ايديهما على كون السرقه علة للقطع الرابع دلالته على حال غير مذكور لما نطق
به كدلالة قوله عليه الصلوه والسلام انهن ناقصات عقل ودين الحديث على ان اكثر مده الحيض خمسة
عشر يوما   بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله فيكون للمدلول المفهوم من سياق
الكلام والحكم والحال في المفهوم لا يكونان مذكورين فهو على قسمين الاول دلالة اللفظ على حكم غير مذكور
لغير ما نطق به كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على حكم الضرب وهو التحريم وقوله عليه الصلوه والسلام
في سائمة الغنم زكوه على حكم المعلوفه وهو عدم وجوب الزكوه فيها الثاني دلالته على حال غير مذكور
لما لم ينطق به كدلالة قوله تعالى ومنهم اي من اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك على عليه الاداء
لما دونه ما دون القنطار ومن حق مفهوم المنطوق والمفهوم على ما ذكرنا لا يخفى عليه الفرق بين المفهوم

وغير الصريح من المنطوق   فالصريح ما وضع اللفظ له اي دلالة ما وضع لانه من
اقسام الدلالة واما جعل الدلالة التضمنيه من هذا القسم لما مر ان فهم الكل فهو فهم الجزء لا مغايره
بينهما الا بالاعتبار والدلالة اللفظيه في المعنى من اللفظ وما بينها ان يقترن بحكم اي يقترن محل
النطق والمذكور الذي قد عرفت ان دلالة اللفظ على حكمه وحاله في المنطوق وحاصله على ما سيجيء في
باب القياس اقتران وصف بحكم لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على
التعليل الذي هو حال المذكور وهو غير مذكور دفعا للاستبعاد واقسام الايماء الى العلة خمسه
احدها ان يكون غير الوصف المقترن للحكم ويكون الحكم مذكورا في كلام الشارع والوصف في
كلام غيره كما في قول الرسول عليه الصلوه والسلام اعتق رقبه لمن قال واقعت اهلي في نهار رمضان و
ثانيها ان يكون نظير الوصف المقترن على الحكم وهو مذكور في كلام الشارع والنظير في كلام
غيره كما في قول الرسول عليه الصلوه والسلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفع ذلك
للخثعميه التي سالته ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضه الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك وثالثها
ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغه صفه او استثناء او غايه او غيرها نحو للراجل سهم وللفارس
سهمان ورابعها ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له نحو قوله عليه الصلوه والسلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان وخامسها ان يذكر الشارع الوصف فقط دون الحكم فيستنبط
منه كما في قوله تعالى واحل الله فان حل البيع وصف حكمه الصحه وجميع هذه الاقسام يدل الا ما على وضع
على حال غير مذكور وهو العليه لكونها حاصله لامر مذكور هو الوصف المقترن او نظيره فيكون
دلالتها على العليه من المنطوق غير الصريح واما اذا كان الحكم مذكورا دون الوصف كما في العلل المستنبطه
ففيه خلاف والجمهور انه ليس من الايماء   الا انه يريد ان الاستدلال فيه بالايه تماما
وهي احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون
انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر والاستدلال في الايه من موضعين احدهما قوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث لانه يدل على حل الوطئ فيها مطلقا فيحل في اخر جزء منها ومن جامع في
اخر الليل يكون في الصبح جنبا فلو لم يجز اصباح الصائم جنبا لما احل الجماع في اخر الليل واليه الاشارة
بقوله ولكن يلزم من استغراق الليل بالرفث وثانيهما قوله فالان باشروهن الى قوله حتى
يتبين فانه على اباحه المباشره ممتدة الى طلوع الفجر فيلزم منه جواز دلالة هذه الايه على جواز
الاصباح جنبا واليه الاشاره بقوله والمباشره وظهر بهذا ان عد صاحب المنهاج دلالة هذه
الايه على جواز الاصباح جنبا ودلالة الاقتضاء من اقسام المفهوم ليس كما ينبغي لان الدلالة فيهما
على حكم وحال لما نطق به   نحوي الخطاب اي معناه ولحن الخطاب مفهومه قال
الجوهري قال ابو زيد لحنت له اي فهمته والحنته اياه اي فهمته واللحن بالتحريك الفطنه يقال لحن
بالكسر لحنا ومنه الحديث ولعل احدكم الحن بحجته اي افطن بها   ولا يخفى يقرب ما في

المنهي لانه اريد فيه بالادنى الاقل والاسهل كالذرة والدينار والناصف وبالاعلى الاكثر
والاصعب كما فوق الذرة والقنطار والضرب والشتم فانه يحصل بالادنى على الاعلى كما في الاية
الاخرى واذا فسر الادنى بالاقل مناسبة للحكم والاعلى بالاكثر مناسبة للحكم لم يحتج الى قوله
وبالاعلى على الادنى وفي المقدمة الاولى مناقشة اي الاجماع على عدم اندراج
الاصل في الفرع انما هو القياس عن الجلي وقد يقال ان الجلي لم ينكر فيكون الخلاف
في قوله لو كان قياسا لما قال به النافي للقياس ممنوع وهو اقسام اي مفهوم
المخالفة واقسام هي الصفة والشرط والغاية والاستثناء وغيرها فان قلت قدم ان هذه
المذكورات من اقسام الايماء وهو من اقسام المنطوق فكيف يكون من اقسام المفهوم مع ما بينهما من
التقابل قلت هي من اقسام المنطوق من جهة دلالتها على علية الوصف المذكور ومن اقسام المفهوم
من جهة دلالتها على حكم لغير المذكور وعند تغاير الجهتين لا يبعد ان يكون من اقسام كل من المتقابلين
واعلم ان المصنف تبع الآمدي في عد هذه الامور من اقسام مفهوم المخالفة وفي عد الغاية في
الاستثناء من اقسامه حزازة لان دلالتها على حكم المذكور على ما سيجيء من ان مثال الغاية في الشرح
وكان المراد الموافق قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فانه يدل على ان غسل ما
فوق ليس بواجب فالمراد بالغاية ليس جميع افراد الغاية بل بعض افرادها وكذا المراد بالاستثناء
ليس جميع افراده بل الاستثناء المفرغ كما ان المراد بالصفة الصفة المخصصة والتعيين عن
الذات باحدى صفته لا الكاشفة والمادحة والذامة والمؤكدة ثم ذكر ان شرط
مفهوم المخالفة باقسامها امور مريدا ان قوله وشرطه ان لا يظهر اولوية الى آخره دال على ان
تلك الامور شرط في جميع اقسام مفهوم المخالفة لان مفهوم المخالفة اعم صدقا من اقسامها وكل ما
هو شرط لتحقق الاعم شرط لتحقق الاخص وليس هذا على ما ينبغي لان بعض الامور المذكورة ليس
شرطا في بعضها كالاستثناء وانما والغاية فكان مفهوم موافقة اي كان على تقدير
ظهور اولوية المسكوت عنه بالحكم مفهوم موافقة لا على تقدير المساواة لما مر ان مفهوم الموافقة
هو تنبيه بالادنى على الاعلى بهذا صرح الشارح العلامة في شرحه لقوله وشرطه ان لا يظهر
اولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة وقال صورة التساوي لا يكون من مفهوم الموافقة
ولا من مفهوم المخالفة فاما مفهوم الصفة ليس المراد بالصفة ههنا النعت بل المعرض لتقييد
الذات سواء كان نعتا نحو في الغنم السائمة زكوة او غيره من المشتق نحو لي الواجد ظلم وفي سائمة
الغنم زكوة وظرف الزمان والمكان ولذلك قال الامام في البرهان حصر الشافعي رحمه الله
مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص التخصيص بالصفة والعدد والحد اي الغاية والتخصيص بالزمان
والمكان ثم قال لكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة لكان ذلك متجها فان المعدود والمحدود موصوف
بعددهما وحدهما والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما
ان يخالف المسامحان في القدر او الصفة فليستحال التنبيه بالطرف من مفهوم المخالفة على ما نص

عليه الشافعي رحمه الله ولما كان مرجعها الى الصفة كما قال الامام ذكره في مفهوم الصفة فحمل الاستشهاد
قوله ان يخالف المسامحان وبهذا يضمحل قول صاحب الردود ان الظاهر ان يجعل مفهوم الشرط وكان
المصري لا يفرق بين الشرط والصفة او نظر الى لفظ المسامحان او جعله في تقدير المسامحان المخالفان
ان ابا عبيد القاسم بن سلام الكوفي كما ذكر الآمدي وقال الامام في البرهان ان
القائل ابو عبيدة على تحقيق بناء الغائب وهو معمر بن المثنى ولا منافاة بين الروايتين لجواز ان
يكون كل منهما قائلا بذلك وكلاهما امام في معرفة اللسان فحمل الامتلاء من الشعر في
قوة الشعر الكثير يوجب ترك الامتلاء هو المفعول الاول ليجعل ويوجب مفعوله الثاني وقوله في قوة
الشعر الكثير صفة الامتلاء او حال منه وانما قيده بهذا لما قال الامام في البرهان من رجع الى علوم علم
الشعر لا لائم عليه وانما يلام على من اعتنى بكثير منه ولا يعتني بغيره فكانه امتلاء جوفه منه فلا يعرف
في غيره والاشعار بانه في تقدير الصفة اي لان يحصل في جوف احدكم قيح حتى يبلى خير من ان يحصل
فيه شعر كثير بحيث يرغب عن غيره فاستعير لذلك لفظ الامتلاء لانهما اي لان ابا عبيد منه في العلم
اي كل منهما اعظم من الاخفش علما وشهرة قال الامام كان الاصمعي ممن يصحح الشافعي ويصحح
عليه ديوان الهذليين لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره قال هذه
الشرطية تفصيل ليس في مقدمتها فلا يعد من استلزام الشيء لنفسه وكذا في معنى انها تفصيل
ليس في بعض مقدماتها فلا يعد من المصادرة على المطلوب بل هو من الاستدلال من التفصيل على
الاجمال وان عنى ما يتعلق بالسائمة من الحكم وانه منتف في المعلوفة فهو ممنوع هذا
المنع ظاهر الاندفاع لظهور انتفاء الحكم بالايجاب والسلب عن المعلوفة في قوله في الغنم السائمة
زكوة لانه حينئذ يسقط اتفاقا ومن لا يستعمل الالفاظ حكم واحد وهو مستعمل على حكم الحاصل بين
السائمة والزكوة وفاقا فلو اشتمل على حكم آخر يتعلق بين المعلوفة والزكوة لكان من القضايا
المركبة وهو باطل اتفاقا هذا والاستفسار رد الجواب بانه ان عنى انتفاء السائمة عن المعلوفة
فلا نزاع وان عنى ما يتعلق بالسائمة من الحكم فهو ممنوع كما تردد بين امرين احدهما لازم
الانتفاء لان السائمة لا تتناول المعلوفة قطعا فلو عدل عن الآخر بين عدل في الجواب الى ما هو
اولى وهو انك ان اردت بالاختصاص المذكور دون غيره اختصاص الحكم النفسي به كما هو يشعر
بذلك قولهم ... في بطلان اللازم فللعلم الضروري انه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور
وعند المصنف العلم هو ثبوت النسبة ولا وقوعها وهو الذي سماه تصديقا وعند الحكماء ان
يحصل في الذهن ان صورة النسبة والتأليف مطابقة لما في نفس الامر ويعبر عنه بادعان
النفس بوقوع النسبة ولا وقوعها وبالاقتناع الانتزاع الى غير ذلك فلا نزاع فيه للعلم
الضروري بان النسبة التي اوقعت في الغنم السائمة زكوة انما هي بين السائمة والزكوة و
ليس فيه تعرض للحكم بين المعلوفة والزكوة والا كانت القضية متعددة وان اردت به
اختصاص متعلق الحكم النفسي بالمذكور وهو النسبة الخارجية التي تتصف الذات بها في

الخارج كما مر في تعريف الحكم من ان الخبر له لفظ ومعنى يدل عليه ثابت في النفس ومتعلق لذلك المعنى يشعر بوقوعه في الخارج فبطلان اللازم ممنوع اذ لا يلزم من عدم التعرض في المسكوت عنه للحكم بالحصول عدم الحصول في الخارج هذا هو التقرير الظاهر كما صرح به المصنف في جواب نفاة المفهوم لان متعلق الحكم هو الثبوت والانتفاء لا الحكم بالانتفاء وانما عدل عنه في الشرح الى قوله اذ لا يلزم من عدم الحكم فيما في المسكوت عنه الحكم بالعدم فيه لانه لا يتم في الانشاء كما صرح به المصنف ونبهنا على انه لا يثبت مدعى المستدل وان لزم عدم الحصول كما في الانشاءات كما صرح في الشرح ان مرجع الى نفي المفهوم وكونه سكوتا وعدم تعرض الحكم واما ما ادعاه لو لزم من عدم الحكم الحكم بالعدم لكن هذا اللزوم منتف بالضرورة واستدل ايضا لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم لم يتعرض للجواب هذا الا لظهور انه لا يلزم من عدم التعرض للحكم فيما دون السبع والخمس ان يكون حكمه حكم السبع والخمس كما لا يلزم من عدم الحكم الحكم بالعدم على ما سبق بخلاف الحكم فانه لا خارجي له اي لا خارجي له يشعر بوقوعه كما يشعر الخبر بذلك لا انه لا خارجي له اصلا فان الامر يدل على الطلب القائم بنفس الامر ويشعر بان المطلوب حصول نفسه في الذهن في الخارج لكنه لا يشعر بوقوعه وقد نبه على هذا في بيان تعريفات الحكم قال وهذا دفع اي قال المصنف في المنتهى في هذا الجواب وهو منع الملازمة بان الانشاء لا خارجي له فيلزم من انتفاء القول في المسكوت انتفاء الحكم فيه والخبر له خارجي يشعر بوقوعه ولا يلزم من انتفاء القول فيه انتفاء الحصول الخارجي فثبوت المفهوم في الانشاء لا يستلزم ثبوته في الخبر دقيق وهذه العبارة كما عرفت تشعر بانه مرضي وصرح ههنا بانه ضعيف وهو ان هذا الفرق رجوع الى نفي المفهوم لا شعاره بعدم الحكم في المسكوت سواء كان الكلام خبرا او طلبا وهذا بعينه هو مذهب نافي المفهوم لان مذهبه ان اللفظ لا يدل على حكم المسكوت عنه سواء حصل ما يتعلق به الحكم اولا وانما لم يحرر ذلك سوق الكلام ينبغي ان يكون ذلك اشارة الى المقيس عليه وهو قوله لا يسأل لداف واضربه ليستقيم الكلام على نسق واحد اذ لا شبهة في ان ذلك في مقصده وهو قوله ولا يسأل ان ذلك غير جائز اشارة اليه ولان المنقسم الى الاقسام في القياس حكم المقيس عليه واما حكم المقيس فهو ثابت بالقياس الا ان قوله فلا يبقى لذكر القيدين فائدة الى اخر الدليل فيه نوع عجز فيما ان الدليل الاول في المقيس عليه اذ ليس فيه اطلاق وتقييد ولا ذكر السائمة والمعلوفة فالوجه في اجرائه في المقيس عليه ان يقال المراد بالقيدين تاف واضربه لان في كل من المعقول والمعطوف نوع تقييد للفعل المعطوف عليه وهو لا يسأل ويندفع بمنطوق كل منهما مفهوم الموافق للاخر لان تحريم التافيف يحوز اباحة التافيف فلا يبقى لذكرهما فائدة لان فائدة التقييد المفهوم وقوله ويكون بمثابة قولك اذا ذكرت الغنم الى ساقية اشارة الى بيان وجود علة الحكم حكم الاصل في الفرع وهو عدم فائدة ذكر القيدين فيه من السائمة والمعلوفة لاندفاع كل منهما بمنطوق الاخر فرجع ضميره يكون حينئذ الى الفرع وهو اذا ذكرت الغنم السائمة والغنم المعلوفة واذا وجد في الفرع علة حكم الاصل يثبت حكمه فيه وهو عدم الجواز واذا لم يثبت لم يلزم التعارض والاصح هو الرواية بالواو ولا

بالفاء على ما في بعض النسخ لانه جزء من الدليل لا منع من معقول ومرتب المعقول ههنا هو المعقول عن اعمه اللغو وعدم الفائدة في التقييد بالشرط لولا المفهوم وانه يثبت الاعماء لئلا يلزم ما هو بعد ثبوت المفهوم بالشرط لئلا يلزم عدم الفائدة كان اولى كما كان مثل هذه مقبولا منه والمراد مثل ما عنون به المستدل ثمه سيما وقد كان حديث يعلى بن امية في مفهوم الشرط وربما يقال هو شرط لامتناع الحكم لا الثبوت الضمير في ثبوته عائد الى المشروط وهو الجزاء وهذا منع طلازمة القائل بانه اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط وطمع السند اي على تقدير ثبوت كونه شرطا انما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لو كان شرطا لوقوع مضمون الجزاء وثبوته لم لا يجوز ان يكون شرطا لامتناع الحكم في الجزاء لا لوقوعه وحينئذ لا يلزم من انتفائه الا انتفاء امتناع الحكم في الجزاء لا انتفاء وقوع الجزاء الذي هو مطلوبكم وليس للمستدل ان يقول اذا كان الجزاء اثباتا يلزم من انتفاء امتناع انتفاء وقوعه على ما وقع التنبيه عليه من ان الانشاء لا خارجي له يشعر بوقوعه لان دعواه في مفهوم الشرط كله لا يختص بالانشاءات واعلم ان المصنف اختار في تعريف الشرط انه ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية وهذا الاعتراض مرجعه الى الاختلاف في الامر الذي يلزم نفيه نفي الشرط وهو امتناع الجزاء ام وقوعه بعد تسليم ان حقيقة الشرط منع حكم الامر المعلق على الشرط وهو الشرط ذلك الامر سواء كان انتفاء او وقوعا ولذلك قال اصحابنا اذا قال الرجل لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق كان ذلك القول مانعا من طلاقها حتى لو كان الرجل قال قبل ذلك القول ان حلفت بطلاقك فانت طالق لم يقع بذلك القول طلاق واحد لا انتفاء الطلاق فيها ولا وقوعا لان تعليق الطلاق بالدخول وهو غير موجود مانع منهما واذا دخلت كان ذلك القول انتفاء ووقوعا ايضا حتى لو كان الرجل قال قبل ذلك ان او متى حللت طلاقا وان وقع عليك طلاق فانت طالق ودخلت المرأة الدار وقع عليها طلقتان هذا كله اذا كان صيغة الشرط لمنع الحكم اما اذا كان بمنع السبب بمعنى ان الرجل اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق كان تعليق الطلاق بالدخول مانعا من ان يكون قوله انت طالق سببا قبل الدخول لامتناع الطلاق او وقوعه وانما يصير سببا لهما في زمان الدخول فلا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط اصلا سواء كان انتفاء او وقوعا لان انتفاءه حينئذ يكون بالعدم الاصلي لانتفاء السبب لا لكون انتفاء الشرط مانعا متحقق لنفس جواز الاكراه المراد بالجواز ههنا عدم الامتناع شرعا وهو القدر المشترك بين الاحكام الاربعة غير التحريم لا التخيير بين الفعل والترك والا كانت الملازمة ممنوعة وقد مر في مباحث الاحكام ان الجواز له معان اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن اي العفيفات اذ الاكراه على البغاء لم يردن البغاء اذ الاكراه هو الاجبار على غير المراد واذا لم يردن التحصن فاما ان لا يردن شيئا منهما لكن الغالب اراد بهن

المحصن فاخرج الكلام في التقييد بالشرط مخرج الغالب واعلم ان كل ضدين من الافعال الاختيارية
لا يكون بينهما ثالث لا يجوز خلوهما عن الارادة عندنا بل لا بد ان يكون احدهما مرادا الا ان الارادة
عندنا هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع واحد الضدين واقع البتة فلا بد من ارادة تخصصه
بالوقوع وعند المعتزلة يجوز خلوهما عن الارادة لان الارادة عندهم ميل يتبع اعتقاد النفع فيجوز
ان لا يكون في النفس ميل الى شيء منهما فقوله اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن
بناء على هذا المعترض والمجاراة هو لان هذا الاعتراض لابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار
وعندهما يجوز خلو البغاء والتحصن عن الارادة الا ان الغالب انه اذا لم يكن مرادا لهن كان التحصن
مرادا لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرههن على البغاء قال الامام الرازي في المحصول
انهن اذا لم يردن التحصن اردن البغاء والاكراه على المراد ممتنع وانما عدل في الشرح عن اجراء الشرطية
المذكورة الى ما هو المقصود منه وهو قوله لم يكرههن على البغاء لتجاوزه الى الاسرار اليهما وقد يقال
الكلام في الاخير بتفسير هذا الاعتراض يسمى القول بالموجب اي سلمنا ان الحكم في الغاية ينتهي باخره
ولا يدخل ما بعده في الحكم لكن النزاع بعد باق لان الكلام في تعيين الاخر اذ مدخول حرف الغاية قد
يكون ما بعد الاخر بلا خلاف فلا يكون حكمه حكم المغيا كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وقد يختلف في انه هو الاخر ام الجزء المتصل به من المغيا كما في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانه لا خلاف
في ان غسل ما بعد المرفق ليس بواجب لكن اختلف في ان المرفق هل هو الجزء الاخير من المغيا فيكون
حكمه حكم المغيا وهو وجوب الغسل ام الجزء الاخر الذي ينتهي به الحكم ما اتصل به مما قبله فلا حكم حكم
المغيا في وجوب الغسل وعليه امور تتفرع على هذا الاختلاف الاختلاف في مسائل منها ما
اذا قال المكلف في الاقرار له علي من واحد الى عشرة فقيل حكمه لزوم تسعة ادخالا للطرف
الاول في الاقرار دون الثاني وعليه معظم اصحابنا وقيل حكمه لزوم عشرة ادخالا للطرفين
فيه ومنها ما اذا قال في الضمان ضمنت ما لك على فلان من واحد الى عشرة فقيل حكمه كونه ضامنا
لعشرة كما في الاقرار وقيل ضمان تسعة ومنها ما اذا قال بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار
قالوا لا يدخل الجداران في البيع ومنها ما اذا قال لفلان من هذه النخلة الى هذه النخلة قال
الشيخ ابو حامد لا يدخل النخلة الاخرى في الاقرار ويدخل النخلة الاولى فيه وقال الرافعي
ينبغي ان لا يدخل الاولى ايضا واذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة
وبطل مفهوم المخالفة ذلك اشارة الى مساواة فرع الاصل في المعنى المناسب للحكم لانه لا يخفى
التنافي او باعتبار المذكور وضمير دل للنص الدال على حكم الاصل لان المفهوم هو دلالة
اللفظ لا غيره ولو قال واذا حصل ذلك بطل مفهوم المخالفة عدم اولوية المسكوت عنه ومساواته
فاذا حصلت المساواة انتفى شرطه فينتفي وقوله دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة يشعر بان
المسكوت عنه اذا ظهر مساواته للمذكور في الحاق الحكم به كان اللفظ دالا عليه بمفهوم الموافقة

لا يتضمن ظاهر قول المصنف في مفهوم المخالفة وشرطه ان لا تظهر اولوية ولا مساواة
في المسكوت فيكون موافقا لكنه يخالف ما قاله في مفهوم الموافقة اعني قوله وهو تنبيه بالادنى فلذلك
كان في غيره اولى وقوله ويعرف بمعرفة المعنى وانه اشد مناسبة في المسكوت وكانه اراد بذلك
التنبيه على انه من مفهوم الموافقة عند البعض بهذا يشعر كلام الغزالي في المستصفى وهو قوله اذا
فهم المسكوت من الملفوظ يشترط ان يكون اسبق الى الفهم من المنطوق او هو معه وليس متاخرا
عنه فهذا يسمى مفهوم الموافقة فان قيل لو صح قوله اذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في الفرع
بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوما والقياس ثابتا بالنص قلنا الملازمة ممنوعة لجواز
ان يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع لا بالنص وعلى تقدير ثبوته بالنص يجوز ان يكون الفرع ادنى
من الاصل في ما به استلزم الحكم فانه لا يكون دلالته بالمفهوم اتفاقا وقد جوز بعضهم القياس فيه على
ما ذكره صاحب المنهاج في تقسيم القياس وان لم يجوزه المصنف وجعل جليس القياس المساواة
وقد ذكر الشارح العلامة مثل هذا الاعتراض في اشتراط الاولوية في مفهوم الموافقة وهو ان
التنبيه بالادنى على الاعلى لو كان من مفهوم الموافقة لكان جميع صور القياس بالطريق الاولى من
مفهوم الموافقة واجاب عنه بمنع الملازمة لان القياس بالطريق الاولى قد يكون حكم اصله
ثابتا بالاجماع او بنص لا يفهم منه حكم الفرع بالطريق الاولى مفهوم انما نفي غير
المذكور في الكلام اخرا انما يدل بالمنطوق على ثبوت الحكم لما ذكر اخرا وبالمفهوم على نفي الحكم لغير
مذكور يقابل المذكور اخرا فاذا قلت انما ضرب ضرب زيد عمرا يوم الجمعة امام الامير فانما مفهومه
نفي ان يكون الضرب المذكور في حال القعود وان حذفت منه قائما فمفهومه نفي ان يكون الضرب
المذكور خلف الامير وان حذفت امام الامير ايضا فمفهومه نفي ان يكون في يوم السبت وعلى هذا
فلا فرق بين انما انت نذير وما انت الا نذير فان قيل هذا يشعر بان دلالة الاستثناء
من المنطوق وقد ذكر في الشرح انها من المفهوم قلنا لا بعد في ان يكون في الاستثناء تفصيلا
يكون دلالة بعض افراده على الحصر بالمنطوق نحو ما جاءني القوم الا زيدا ودلالة بعضها بالمفهوم نحو ما
جاءني الا زيد مما لم يذكر ما سلب عنه الحكم وهذا كما قال الامام في مفهوم الصفة اعتبر الشافعي
رضي الله عنه الصفة ولم يفصلها واستقر رايه على تعميمها والحق ما لا يناسب منها باللقب وحصر
المفهوم فيما يناسب والمنع عليهما ظاهر اي على كلا التقديرين اما على التقرير الاول
فلانا لا نسلم عدم الفرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم فان الاول لا يفيد الحصر والثاني يفيده اما
بالنقل عن ائمة اللغة او باستعمال الفصحاء له في مقام يناسب الحصر واما على التقرير الثاني فلانا لا نسلم
عدم الفرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله بل الفرق بينهما ظاهر وهو ان الاول ينفي
غير مذكور وهو الصنم وما يعبده الكفار من دون الله والثاني ينفي الحكم لمذكور ولذلك كان دلالة
الاول من المفهوم ودلالة الثاني من المنطوق وكانه انما عدل عن المثال المذكور في المتن للاستثناء وهو

فالحكم الا الله الى قوله لا اله الحكم الا الله للتنبيه على ان الحكم ليس لغير المذكور واما جواز انما زيد قائم لا قاعد وعدم جواز ما زيد الا قائم لا قاعد وكون الاول يخاطب به غير المصر على الانكار والثاني يخاطب المصر فلكون النفي في الاول ضمنيا وفي الثاني صريحا لا لكون الحكم في الاول لغير مذكور وفي الثاني للمذكور فلا مدخل له في كون دلالة الاول بالمفهوم والثاني بالمنطوق. فان قلت يحتمل الولاء للمعتق ولغيره يعني ان قوله الولاء للمعتق دون انما على تقدير تسليم انه في معنى كل ولاء للمعتق لا يفيد الحصر لانه يحتمل ان يصدق كل ولاء للمعتق وكله او بعضه لغير المعتق وذلك لان صدقه انما يقتضي كذب ما يمنع الاجتماع معه وبين صدقها لامكان الشركة بين المعتق وغيره في الولاء كما في قولك كل هذه الدراهم لزيد ولعمرو وتقرير الجواب ان صدق كل ولاء للمعتق ظاهره يقتضي كون كل او بعض الولاء لغيره لان اللام تقتضي اختصاص كل ولاء بالمعتق فلو كان بعض الولاء لغير المعتق لم يكن ذلك البعض للمعتق لافادة اللام الاختصاص لغيره فلم يصدق الايجاب الكلي ولهذا قال اصحابنا اذا قال المقر هذا المنزل لعمرو سلم المنزل بلا شركة لزيد وعزم لعمرو واما صدق قولنا كل هذه الدراهم لزيد ولعمرو فلان ظاهره يقتضي ان يكون بعض الدراهم لزيد وبعضها لعمرو ولان تخصيص المتعدد بالمتعدد يقتضي التوزيع لا ان يكون كلها او بعضها لعمرو فان قلت هذا ظاهره انما يقتضي كذب بعض الولاء لغيره اذا كان ما يختص من الولاء بالمعتق مغايرا لما يختص بغيره تغايرا وجوديا اي حقيقيا بان يكون التعدد بالذات للغيرين حقيقة كما في نحو جاءني رجل غير زيد لا ان يكون الغيران موجودين وليس كذلك بل التغاير بينهما بالاضافة اي بالاعتبار بان يكون ثبوت التعدد للغيرين بمجرد الاعتبار وهما بالحقيقة واحد كما في نحو حبيت بوجه غير الوجه الذي جئت به فيمكن صدقهما لجواز ان يعرض لامر واحد اضافات متعددة كما اذا قيل جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو واجاب بانه لا يمكن ان يقال التغاير فيما نحن فيه بالاضافة لان اللام في قوله الولاء للمعتق لبيان الاستحقاق كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء فيكون الولاء الذي هو حق للمعتق مغايرا بالحقيقة للولاء الذي هو حق لغيره لامتناع اجتماع استحقاقين في واحد فيكون صدق قوله الولاء للمعتق منافيا لصدق كون الولاء لغير المعتق وهذا كما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في استقلال زيد بالملكية ويقتضي كون الملكية لغير زيد لان التغاير بين الاستحقاقين في المملوك حقيقي فلا يجتمعان في مملوك واحد وان لم يمنع الشركة في استحقاقهما للملك بان يكون بعضه مملوكا لزيد وبعضه مملوكا لعمرو ولكنه خلاف الظاهر وحاصله الاعتراف في ان التغاير بين الملكيتين في قولنا ملكية الدار لزيد وقولنا ملكية الدار لغير زيد حقيقي لا اضافي فكذا فيما نحن فيه والحاصل امتناع اجتماع الاستحقاقين واعلم ان ما ذكر في افادة الولاء للمعتق الحصر يقتضي ان يكون كل موجبة كلية يفيد بالمفهوم حصر موضوعها في محمولها اذا كان

التغاير بين ما ثبت له محمولها وبين ما ثبت له غير محمولها تغايرا حقيقيا وذلك لانه اذا ثبت لكل فرد من افراد موضوعها المحمول وجب ان لا يثبت لشيء من افراد موضوعها ما ينافي المحمول وهذا هو المعنى بالحصر ههنا اذ حصر الموصوف في الصفة يمنع ان يكون حقيقيا نحو قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش يفيد ان الامامة الكبرى في غير قريش وهو كل انسان حيوان يفيد ان الانسان لا يكون جمادا وقولك كل انسان ضاحك بالفعل يفيد انه ليس غير ضاحك دائما مفهوم الحصر ان يعلم الوصف الحصر متى كان الدال عليه ضد الحكم الايجابي والسلبي مذكورا في الكلام كالمخصصات المتصلة اضاف المفهوم اعني مفهوم المخالفة الى ذلك الدال فقال مفهوم الصفة مفهوم الشرط مفهوم الغاية ومتى كان الدال عليه لفظا يدل على الحكم الايجابي والسلبي كليهما كانما او ورد لفظ الحصر مقيدا به فقال واما الحصر بانما ومتى لم يكن كذلك وفهم الحصر من تصرف في تركيب الكلام بالتقديم والتاخير اضاف المفهوم الى مطلق الحصر الذي هو جنسه كما يعبر عن المضاف اليه باسم جنسه اذا لم يكن له علم وهذا النوع من الحصر له اقسام ذكرها علماء المعاني منها ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتمييز عليه ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي عليه نحو انا عرفت ورجل عرف وزيد عرف على احتمال فيهم في الاخير ومنها ما يحصل من تقديم الخبر على المبتدا نحو تميمي انا والمصنف لا يقول بالحصر في شيء منها لمجيئها في كثير من المواضع لغير الحصر صرح بذلك في شرح المفصل وهذا انما يكون قادحا لو كان الحكم بافادتها الحصر كليا اما اذا كان مطلقا فلا كما في مفهوم الصفة اذ الحق فيه التفصيل ومنها ما يحصل من جعل احدى المعرفتين مبتدأ مسندا والاخرى خبرا نحو المنطلق زيد المنطلق وهو الرجل وهو العبد وهو المتقي المرتجى قال عبد القاهر كلها تفيد الحصر فالاول يفيد حصر الانطلاق في زيد وكذا الثاني والفرق بينهما ان الاول يخاطب به من عرف المنطلق بعينه كما اذا شخصا بالبعد منه ولم يعلم انه زيد ام عمرو فيعتقده به ان ذلك المنطلق هو زيد لا غيره والثاني يخاطب به من عرف المنطلق لا بعينه بان سمع ان شخصا ثبت له الانطلاق ولم يعلم انه زيد ام عمرو فيعتقده به انه زيد لا غيره فالاول يفيد حصر الانطلاق في زيد وكذا الثاني والفرق بينهما ان الاول يخاطب به من عرف المنطلق بعينه كما اذا شخصا بالبعد منه ولم يعلم انه زيد ام عمرو فيعتقده به ان ذلك المنطلق هو زيد لا غيره والثاني يخاطب به من عرف المنطلق لا بعينه بان سمع ان شخصا المسند اليه في المسند والثاني بالعكس واللام في المنطلق للعهد والثالث يفيد حصر كمال المسند في المسند اليه واللام في المسند للجنس لان الجنس اذا اطلق ينصرف الى الكامل ويريد انه لا يعتقد رجولية غيره لعدم كمالها وهذا الكامل ثابت لزيد لا لعمرو والرابع يفيد حصر المسند اليه في المسند واللام فيه للجنس والمراد اشتهار المسند اليه بهذا الجنس المعلوم المتعارف الذي هو المسند وانه داخل تحته لا يخفى مقابلة والخامس ايضا يفيد حصر المسند اليه في الجنس الذي

هو المسند واللام فيه للجنس والفرق بينه وبين الرابع ان الجنس في الرابع امر محقق منها
وههنا امر موهوم مقدر متصور سنى لم يرد لم نعلم ثم تجرى مجرى ما عهد وعلم وبحصر المسند
اليه فيه ومن التمثيل في هذا المعنى قول الشاعر انا الرجل المدعو عاشق فقره اذا لم تكادر معنى صروف
زمانه فان الرجل الموصوف بالصفة المذكورة امر يتدبر فرض وجوده وجعل بمنزلة المعهود
والمصنف لم يحمل الاربع منها للحصر وحمل الاول محل الخلاف ويشكل بنحو صديقي زيد والعالم
زيد بوهم ان افادته للحصر اذا كانت المعرفة التي جعلت مسنداه صفة نحو صديقي والعالم والمعرفة
التي جعلت خبرا على الذات موصوفة بها نحو زيد لكن الدليل يرده لا افادته للحصر من انه لو لم يفد لاخبر
عن الاعم بالاخص يشمل ايضا نحو الرجل زيد مما لم يكن المبتدا المعروف فيه صفة بل اسما معرفا اعم من الخبر
والترتيب الطبعي خلافه لان طبع الصفة يقتضي حملها على الذات وحمل الذات
عليها على خلاف النظم الطبيعي والمنطقيون يسمون حمل الصفة على الموصوف وحمل الكلي على الجزئي
حملا ذاتيا وعكسهما حملا عرضيا هو الجنس او ما على عموم لعدم قرينة العهد فان قيل يحتمل
في دليل مثبتي مفهوم الحصر ان المراد ليس الجنس ولا العموم بل وجب حملها المعهود ذهني
وهو مناقض من وجهين لتحرير محل النزاع على هذا الوجه قلت لانا نقول لان المراد
بعدم قرينة العهد ههنا عدم قرينة تدل على ان المراد بنحو العالم هو زيد بعينه ولوجود قرينة
ثم يجب بها حمل المعهود ذهني وجود قرينة دالة على ان المراد به شخص لا على التعيين يصدق
هو عليه لا على ان المراد به زيد وذلك الشخص يحتمل ان يكون زيدا وعمرا او غيرهما خا
فالمراد بالعموم المثبت هنا متناوله لكل واحد من افراده على سبيل البدل وبالمنع تمتناوله
لكل معا وبالعهد المنفي قرينة عهد كونه لزيد وبالعهد المثبت قرينة عهد كونه لشخص لا على التعيين
وسيجي في اخر هذا الفصل اشارة الى هذا ولا معنى عطف على الاصح او على الجنس
فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا فان قلت لا يلزم من علم كون العالم في قولنا العالم زيد
للجنس وهو الحقيقة الكلية ولا لما صدق عليه الجنس من معهود معين هو زيد كونه لما صدق عليه الجنس
مطلقا لجواز ان يكون لما صدق عليه الجنس مع قيد العموم فيما صدق عليه سلمنا لزوم ذلك
لكنه لا يفيد الا ان ما صدق عليه العالم مطلقا غير مقيد بالكلية والجزئية زيد لا ان كل ما صدق عليه
العالم زيد لان القضية المهملة لا تستلزم الكلية سلمنا جميع ذلك لكن دليل القائلين بالحصر ليس ما ذكر
ههنا لان حاصل دليلهم كما سيجي ان العالم في المثال المذكور ليس لمعهود هو زيد ولا للحقيقة الكلية
ولا للعموم بل لمعهود ذهني يصلح ان يحمل عليه زيد وهو الشخص الكامل فاذا حمل عليه زيد اتحد الذاتان
وجاء الحصر والمذكور ههنا انه ليس للمعهود ولا للحقيقة الكلية بل للعموم فيكون في معنى كل عالم
زيد فيجي الحصر وبينهما مخالفة ظاهرة كما ترى قلت الجواب عن الاولين ان اللام موضوعة
لتعريف الجنس فاذا اطلق الجنس المعرف ولم يرد به الحقيقة من حيث هي اريد به ما صدق
عليه فان وجدت قرينة دالة على ان المراد به واحد معهود حمل عليه والا حمل على ما صدق

عليه الجنس مطلقا ويشاء الاستغراق من المقام حذرا من ترجيح بعض ما صدق عليه على بعض
من غير مرجح كما صرح به صاحب المفتاح وعن الثالث انه ذكر في المتن دليلين للقائلين بكون
المثال المذكور للحصر احدهما ما ذكره في ان قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات وانما
الولاء لمن اعتق يفيد الحصر بدون انما لكونه في معنى كل عمل بنية وكل ولاء لمن اعتق فلا يكون فرد من
العمل بغير نية ولا فرد من الولاء لغير من اعتق وهو معنى الحصر وثانيهما ما يذكره بقوله هذا اشارة
الى بيان دليلهم الاول لا الثاني فان قلت اذا كان معنى قولهم العالم زيد كل ما صدق عليه العالم
زيد كان كاذبا كما ثبت في علم الاسناد لا انه متى كان احد طرفي القضية مسورا بسور الايجاب
الكلي والطرف الاخر شخصا كذب الايجاب الكلي قلت صدقه على وجه خطابي لا برهاني كما يعد
الف بواحد وجميع العالم بواحد قال البحتري ولم ار امثال الرجال تفاوتت لدى المجد
حتى عد الف بواحد وقال الاخر ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد
وقد يقال عليهما ويرد ان الدليل الاول لا يتم لان قوله وهذا الدليل آت بعينه في قولنا زيد العالم
ممنوع بناء على ان نحو العالم اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة بها اي ما صدق عليه
مفهومه من جزئياته المعينة واليه الاشارة بتعريف الذات واذا وقع مسندا كونه ذاتا
موصوفة بها اي حصول مفهومه وهو شيء ثبت له العلم لاجزئياته المعروضة لهذا المفهوم لما تقرر في
المنطق ان المعتبر في جانب الموضوع ما صدق عليه مفهومه من الجزئيات وفي جانب المحمول مفهومه
سواء كان معرفة او نكرة فاذا قيل العالم زيد لم يصح ان يراد بالعالم مفهومه حتى كان معناه
ان مفهوم العالم زيد بل كان المراد به ان ما صدق عليه مفهوم العالم من جزئياته زيد فان
كان المراد ان جميع جزئياته زيد على الوجه الخطابي استقام المعنى ولم يكن شيء من جزئياته غير
زيد ويلزم الحصر وان كان المراد ان بعض جزئياته المعهودة ذهنا زيد استقام المعنى ايضا
ولم يكن ذلك البعض غير زيد ويلزم ايضا الحصر واذا قيل زيد العالم صح ان يراد بالعالم مفهومه
ويكون المعنى ان ما صدق عليه زيد شيء ثبت له العلم وهذا لا يفيد الحصر ولم يصح ان يراد ما
صدق عليه من جزئياته كلها او بعضها لان القضية تكون منحرفة لا اعتبار لها في القضايا بالمنطق
هذا ويعلم منه ان قوله لو كان العالم زيد مفيدا للحصر دون زيد العالم لكان تقديم معرف المفهوم الكلي
اللازم باطل لا يتم لانه ان اراد تقديم مفهوم الكلي بالتقديم ان العالم اذا جعل مسندا اليه
اريد به ما صدق هو عليه واذا جعل مسندا اريد به مفهومه سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان
اللازم فان مثل هذا التغير لازم في عكس كل قضية يصح اصلها وان اريد به غيره منعنا الملازمة
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه صعب ظهوره من مزال الاقدام الثاني وهو
القائل بالحصر القائلون بان نحو العالم زيد يفيد الحصر فريقان فريق يقول افادته بالمنطوق
وفريق يقول افادته بالمفهوم ولما كان القول بافادته بالمنطوق ظاهر البطلان لانه وان
دل على حكم غير العالم لكن غير العالم ليس في محل النطق لم يتعرض لخصوص دليلهم وذكر الدليل

زيد
زيد العالم

المشترك بين الفريقين الزال على افادته للحصر مطلقا وحمل المخالفة فيه على مذهبين مذهب المانعين لافادته الحصر ومذهب القائلين بافادته للحصر وحاصل دليلهم ان قولنا العالم زيد لو لم يفد الحصر لزم احد الامور الثلثة الباطلة وذلك لان تعريف العالم اما ان يكون اشارة الى الحقيقة او الى الاستغراق او الى العهد وحينئذ اما ان يكون المعهود زيدا او ما مر ذكره سابقا او لا يكون شيئا منهما بل يكون معنا صحيح حمل زيد عليه كالشخص الكامل او المنتهي في العلم وعلى التقدير الاخير يلزم الحصر لانك تخبر عن الشخص الذي يتصوره المخاطب وانت تعلم ذلك بانه زيد وعلى التقديرات الثلثة الاول يلزم ما هو باطل فيكون باطلا اما على تقدير كونه لعهد غير ما ذكرنا فلاستلزام خلاف المفروض واما على تقدير كونه لتعريف الحقيقة فلما مر من ان الاخبار عن الحقيقة الكلية بانها زيد الجزئي كاذب واما على كونه للاستغراق فلاستلزامه الاخبار بالخاص عن العام وستجيء بيان بطلانه وانما الزم المصنف عن نفي كونه لافادة الحصر الاخبار بالخاص عن العام مع احتمال كونه حينئذ للجنس والعهد لظهور بطلانهما فلو فرض غير زيد الى اخره كان يمكنه ان يقول بدله فيكون العالم ح عاما لان التعريف اذا لم يكن للعهد ولا للجنس كان للاستغراق لانحصاره في الثلثة وقد اخترت عنه بزيد وانما ذكر هذا الفرض تنبيها على ان اقل ما يتناوله العام فردان خارجان كما اذا فرضنا ان العالم في البلد منحصر في زيد وعمرو واذا اخبر عنه باحدهما كان اخبارا عن العام بالخاص فلان الخبر الثابت للعام ثابت لجميعها

ای الخبر الثابت للخبر عنه العام المستغرق ثابت لكل واحد من جزئياته والا كذب الايجاب الكلي فانك اذا قلت كل ج ب ولم يكن الباء ثابتا لبعض افراد ج كان الايجاب الكلي كاذبا ويمتنع ثبوت الخبر فيما نحن فيه وهو زيد في قولنا العالم زيد لكل ما يصدق عليه العالم من جزئياته لان قولنا كل ما يصدق عليه العالم مقتضى تناوله لاشخاص متعددة غير زيد ولا يصدق زيد على غيره فيكون كاذبا فلم يمكن صدقه على الوجه الحملي لا البرهاني كما عرفت وظهر بما ذكرنا ان قول من نسب بيان بطلان التالي الى الزخرفة والى انه استنتاج من موجبتين في الشكل الثاني وهو عمرو العالم وزيد العالم تزخرف منه وبعد عن المرام بالقصد وان عدم ما ذكر في بيان بطلان التالي سهل لان اللازم هو العالم بحسب الصدق لا بمعنى المستغرق والاخبار عن العالم بحسب الصدق بالخاص لا يوجب ثبوت الخاص لكل ما يصدق عليه العام كما في قولنا الحيوان انسان غلط لان اللازم هو العام بمعنى المستغرق لما عرفت ان التعريف في العالم اذا لم يكن للعهد والجنس والحقيقة كان للاستغراق وكانه انما وقع فيه المغرض المذكور في بيان الملازمة ولم يتنبه لكون الغرض من ذكره بيان اقل مراتب الاستغراق لجواز انحصار افراد العام في اخص كانحصار العدد في الزوج والفرد لا بيان العموم بحسب الصدق لمعهود ذهني وهو شخص كامل المعهود احترازا عن مقابلة الجنس والاستغراق على ما اشار اليه بقوله بطل حمل الجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم وتعدده

بالذهني للاحتراز عن المعهود الخارجي وبالشخص الكامل للاحتراز عما اذا كان عهده لا باعتبار تصفه بوصف الكمال بل بمجرد العلم كما اذا رأى المخاطب بالبعد منه شخصا ينشد العلم ويجيب عن الفتاوى ولم يعلم انه زيد فتقول العالم زيدا اذ النصوص انه لا قرينة لغير ذلك ولكن لا يثبت مطلوبكم لان المطلوب افادة اختصاص العلم بزيد وانتفاءه عن المعين واللازم ان الكامل في العلم زيد واشترك بعض بينه وبين غيره وهذا مناف لما ادعيتم فان قلت المصنف قال بان قولنا العالم زيد يفيد الحصر بالمفهوم وقد ابطل الدليل المذكور فعلى اي دليل يعول قلت تدعون العلماء في افادته للحصر على الدليل المذكور لكنهم ارادوا بالحصر الحصر الادعائي بمعنى ان غير الكامل من العلم لا يعتد به ولا يعد عالما فاذا انحصر كمال العلم في زيد كان العلم منحصرا فيه والمصنف لم يعتبر الحصر الادعائي فيه لانه حينئذ يكون في معنى قولنا اعلم الناس زيد اعلم رجل ولا شك انه يعتقد المنازع في علم زيد لا حصر العلم فيه والفساد انما نشأ من المقدمة القائلة بانه هو شخص كامل فيكون ممنوعا والدليل عنده تام معول عليه بدونها اذ يكفي ان يقال العالم اذا لم يكن للعهد الخارجي ولا للجنس ولا للاستغراق كان للمعهود ذهني وهو شخص يتصوره المخاطب بصفة العلم فاذا حمل زيد على ذلك الشخص لزم الحصر بالضرورة ويشعر بهذا ما في بعض النسخ وهو قوله فان جعل المعهود ذهنيا مثل اكلت الخبز وزيد العالم هو المعروف بين الملازمة وانتفاء اللازم بما بينا بما به هناك لا يصح بيان الملازمة هنا بما بيّنا به هناك لان العالم اذا وقع مسندا اليه قصد به ما صدق عليه مفهومه من الجزئيات فيصح ان يقال لو لم يفد العالم زيد الحصر لزم الاخبار بالخاص عن العام لان العالم لم يرد به الجنس ولا العهد واذا وقع مسندا قصد به مفهومه فلا يصح ان يقال زيد العالم الحصر لزم الاخبار بالعام عن الخاص لان العالم لم يرد به الجنس ولا العهد اذ المراد بالجنس اذا وقع مسندا الحقيقة الكلية التي هي مفهومه وقد نبه على هذا الفرق في جواب دليل القائلين بعدم الحصر فلم يعده هنا وهذا غلط حاصله ان الاخبار بالاعم عن الاخص انما يجوز اذا كان الاعم عاما صدقا لا استغراقا واليه الاشارة بقوله اذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شائعا فيه لان الخاص حصة محتملة لحصص كثيرة وكل حصة كذلك شائعة في الحصص فالخاص يكون شائعا فيها ودالا على حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين ونحو هذا المسند لا يكون الا نكرة نحو زيد عالم وليس كلامنا فيه اما اذا كان معرفة نحو زيد العالم فلا فرق بينه وبين عكسه سواء اريد به الحقيقة الكلية لانه كما لا يصح ان يقال الحقيقة الكلية جزئي معين لا يصح ان يقال الجزئي المعين حقيقة كلية او الاستغراق لانه لا يصح ان يقال زيد كل ما صدق عليه العالم من جزئياته المتعددة كما لا يصح عكسه او اريد به العهد

العلم

ليل

عالما هم

لو لم يفد

الخارجي لانه خلاف المفروض وان اريد به العهد الذهني افاد الحصر كما في عكسه هذا توجيه
كلام المصنف وقد بحث في الشرح على الفرق بين زيد العالم وعكسه اذا اريد بالعالم الجنس
بانه اذا وقع مسندا اليه لم يصح لان المعتبر في جانب الموضوع ما صدق عليه الوصف العنواني
من الجزئيات واذا وقع مسندا صح لان المعتبر في جانب المحمول المفهوم فان قلت العالم اذا
اريد به الجنس لم يصح حمله على الجزئي لان الجنس كلي فلا يصدق على الجزئي بخلاف ما اذا كان منكرا
او اريد به حصة محتملة لخصوص كثيرة قلت مفهوم العالم حقيقة من حيث هي مع الاشارة الى
تعينها عند المخاطب فيصح حمله على زيد لانها ليست في نفسها جزئية ولا كلية بل قابلة لهما الا الجنس مع قيد
كونها معروضة للكلية والمركب منهما فان الاول هو الكلي الطبيعي عند المحققين والثاني هو الكلي
العقلي لا يصح حملهما على الجزئي كما لا يصح الجزئي عليهما والمنكر ايضا اذا اريد به نفس الجنس لا حصة
منها حاز حملا على زيد اذ لا فرق بينه وبين المعرف بتعريف الجنس الا بالاشارة الى تعينها في
المعرف وعدمها في المنكر والمسند في كليهما نفس الجنس   الثاني ان اللام في العالم
اي فرق بين زيد العالم وعكسه بان زيدا اذا قدم كان اللام في العالم للعهد الخارجي لكونه
اشارة الى زيد المتقدم ذكره واذا اخر لم يصح كون اللام في العالم للعهد الخارجي لان الفرض
عدم تقدم ذكر شيء يكون اللام اشارة اليه وحاصل الجواب ان تقدم ذكر المسند اليه لا مدخل
له في كون اللام في المسند للعهد لان المسند اذا كان معرفا بتعريف العهد ينبغي ان يكون مستقلا
بافادة معناه الافرادي وهو الاشارة الى المعهود مع قطع النظر عن ذكر المسند اليه كما اذا كان
موصولا نحو زيد الذي علم فانه مستقل بالاشارة الى المعهود بدون ذكر زيد فاذا حمل على زيد حصل
منهما ربط يصدق ذلك المعهود على زيد ومن البين انه لا استقلال للعالم في زيد العالم بافادة
العهد الخارجي لان زيدا لا مدخل له في ذلك والموصول به لم يسبق ذكر شيء يكون اللام اشارة اليه
فلا يكون بين زيد العالم وعكسه الفرق الذي توهمه وقيل ما ذكره يقتضي ان لا يصح زيد
العالم على قصد العهد اصلا وهو في غاية السقوط لانه لا يلزم من استقلال المسند في دلالته على
معناه الافرادي عن المسند اليه استقلاله فيها مطلقا لجواز ان يحتاج في دلالته عليه الى قرينة
حالية كما اذا حضر في ذهن المخاطب العالم وبان راى شخصا بنشر العلم او بان تقدم ذكره وانت
تعلم ذلك فيقول زيد العالم قاصدا بالعالم الى ذلك المعهود   ونسخ النحل اي نقلها
النحل الصغار بعسل من منبعه وبعرس في موضع اخر قال الشارح العلامة يقال نسخ
النحل بالخاء المعجمة والعسل من خلية الى اخرى والخلية بيت النحل الذي يعسل فيه
وللنقل مجاز باسم اللازم وللازالة مجاز باسم الملزوم قد وقع في بعض النسخ اللازم مكان الملزوم
والملزوم مكان اللازم فكانه اريد باللازم حينئذ ما هو رديف وتابع لشيء وبالملزوم المتبوع
على ما عليه اصحاب البيان   ليخرج رفعه بالموت والنوم والغفلة فان رفع الحكم

عن الميت والنائم والغافل والمجنون لعدم ما يلزمه المحل ليطرأ بان الموت والنوم والغفلة والجنون
عليه بهذه رافع للحكم لقوله عليه الصلوة والسلم رفع القلم عن ثلاث لكنها ليست دلايل شرعية
فلا يتصور رفعه ولا تاخيره عن زمن رفع الحكم وارد على جميع افراد النسخ وتاخير الحكم انما يرد على نسخ
يكون الى بدل وحاصل الجواب انا نريد بالحكم الاثر الثابت بالخطاب المتعلق بالمكلف يتعلق
النسخ فانه ليس قديما فيجوز رفعه وتاخيره عن غيره   لانه شرط دوام الحكم ما ثبت
النسخ قال القاضي النسخ رفع الحكم بعد ثبوته واورد الامام في البرهان عليه بانه لا معنى لحقيقة الرفع
بعد الثبوت لان الله تعالى اذا اثبت حكما على المكلفين وعلم انه يرد عليهم ما يسميه العلماء نسخا فان
لم يكن القول الاول مقتضيا لتأبيد حكمه كان متعلقا متقدما على الناسخ وان كان مقتضيا للتأبيد
كان متضمنا شرطا ان لا يرد ما ينسخ التأبيد تنزيها لكلام الله تعالى عن التناقض فيرجع النسخ والحالة
هذه الى اظهار انعدام شرط دوام الحكم للاول بعد ان كان منتزعا عن المخاطبين ويرجع التقدير
في الحكم الاول الى ان الحكم ثابت بشرط ان لا نسخ هذا كلامه وفيه تفسير لشرط دوام الحكم بعدم
النسخ لان ثبوت الحكم ونسخه بين بينهما تقابل العدم والملكة وكان حصول النسخ متقيدا بانعدام شرط
دوام الحكم فيكون الثبوت الذي هو جنس الحكم مقيدا بشرط دوام الحكم وقد قيده بعدم النسخ
حيث قال الحكم ثابت بشرط ان لا نسخ فاوقع عدم النسخ مقام شرط دوام الحكم وانما يصح هذا
اذا كان شرط دوام الحكم مفسرا بعدم النسخ   فقاطع الدوام هو ذلك القول
وهو النسخ المراد بالقول الكلام النفسي فالحكم الذي هو مدلول نسخت مثلا يصدق عليه انه نسخ
وقاطع لدوام الحكم الاول وانما عبر الامام عنه باللفظ لانه هو المحجوب عنه في الاصول
فيكون الشرط انتفاء النسخ اللام في الشرط للعهد الخارجي اي يكون الشرط المذكور في تعريف
النسخ عبارة عن انتفاء النسخ على حسب تفسيره وضمير هو في قوله وهو حصول النسخ للانتفاء
المضاف الى الشرط اي يكون انتفاء شرط دوام الحكم الاول حصول النسخ فيلزم تعريف النسخ
بالنسخ   وكذلك كل حد ومحدوده يحدان ذاتا ويتغايران مفهوما اما في الحد
الحقيقي فلاعتبار التفصيل في الحد دون محدوده واما في غيره فظاهر
مع تراخيه عنه كقوله صلوا احترازا عن الغاية اي للتصريح ودفع التوهم اذ يمكن ان يقال
ان الغاية لا ترفع الحكم لان الكلام تم باخره ومثلها ما يقصد في الحدود على ما مر هنالك
على انتهاء امد الحكم الاحد والمدى الغاية وغاية الشيء اخره كما اشير اليه في مفهوم الغاية فالمعنى
ان النسخ هو النص الدال على انقطاع اجل الحكم وضمير تراخيه للنص وحدوده للحكم وهو مصدر
ميمي او اسم الزمان   لان التعلق بفعل مستقبل لا يمكن اي النسخ انما يكون للتعلق
الحكم بفعل مستقبل لان الحكم بنفسه قديم لا ينسخ وتعلقه بفعل ماض او حاضر لا يتصور نسخه و
اذا كان كذلك فان كان فرارهم من الرفع الى الانتهاء لاجل ان تعلق الحكم بفعل مستقبل لا يمكن

رفع لانه لو رفع يلزم ان يكون التعلق حاصلا في المستقبل غير حاصل فيه وهو تناقض
فمتى نسخ حكم لم يكن متعلقا بفعل مستقبل والا يلزم ثبوت التعلق وعدمه في الاستقبال
وينعكس هذا الى قولنا متى كان متعلقا بفعل مستقبل لم ينسخ فيلزم منه القول بامتناع النسخ
قبل الفعل لانه نسخ لتعلق الحكم بفعل مستقبل وهو خلاف مذهب الفقهاء وهذا هو التحقيق
في هذا المقام وما قيل ان تعلق الحكم بالنظر الى الاستقبال انما يمكن رفعه لا مقتضاه بالرفع سابقه
الثبوت انما يتم لو كان المراد بالتعلق تعلق التنجيز وليس كذلك بفعل انما ذكر
هذا القيد ليتحقق الحكم الثابت فيستعمل مثله فان قوله اي قوله حجوا واحدة لفظ
دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو قوله يجب عليكم الحج في جميع السنين زائل
عن المخاطب ولولا ذلك القيد لكان المثل ثابتا بحكم عموم النص الذي لم يرتفع ثبوت هذا القيد
لان المعوض اي المنفي هذا القيد مقوله وهو الحج الضمير فيه للمثل او الحكم الثابت وعلى التقديرين
فيه اضمار اي وهو وجوب الحج لان الحج ليس نفس الحكم الثابت ولا مثله هذا ويمكن ان يدفع
النقض بمنع ثبوت عموم النص المتقدم لان الكلام تم بآخره ولما اورد مثل هذا على المصنف
في تعريف النسخ لم يعلم ههنا فقال انه وان جاز عقلا لكنه لم يقع فما يسميه العلماء
نسخا فهو عندنا بيان وتخصيص والحكم الاول مقيد بالغاية ان احرم او تزوج
بناته من بنيه هذا مبني على ان شرع من قبلنا حجة علينا ما لم يرد مخالفه ان المراد انه حرم علينا
وان كان المراد انه حرم ذلك عليه حين وجدا ولادا ولاده فظاهر فلا يمكن بطلانه
مبنيا بمعنى ثبوت هذا القول المنسوب الى موسى عليه السلام لا يمكن بطلانه لان سنده وهو الاحاد
عن طريق هو نه العوام وهو مفيد للقطع وحمل المتن ههنا على انه بمعنى السند كما وقع في الردود
تعسف لا يحتاج اليه ولهذا التزم في الجواب بطلان المتن بمنع كونه قول موسى عليه السلام
ثم منع كون سنده تواترا الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبدا غير التعبد بالغاية
والتأبيد في الحكم وان كان قول المصنف وان دل على التأبيد ظاهرا في ان اعتبار ... في
الدال على الحكم لان اللوازم الاربعة التي ذكرها على تقدير التأبيد مصرحة بان اعتباره في
الحكم وحاصل الجواب انا نختار انه مؤبد ولا يلزم مما ذكره لانه ان اراد ان التأبيد
قيد في نفس الحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل فيكون التأبيد راجعا الى الفعل وجواز نسخ
الحكم المتعلق به لا يستلزم شيئا مما ذكره من التناقض فاذ لا تناقض بين دوام الفعل وعدم
دوام الحكم المتعلق به كما في قولك صم رمضان ابدا فان التأبيد قيد للصوم الذي هو الفعل
لا للايجاب لانه عمل العامل المشتق في معموله بسبب تعلق المشتق منه وهو الحدث بذلك المعمول
واما ما ذهب اليه بعض الاحاد من حكم مؤبد فلان جواز النسخ انما هو حكم يتعلق بفعل مؤبد لا في
حكم مؤبد بعد الاحاد عنه واما عدم الوثوق بتأبيد حكم ما فلان النسخ لا يرد على الحكم المؤبد بل

على حكم متعلق بفعل مؤبد كما مر انفا واما جواز نسخ شريعتنا فلان حكم شريعتنا مؤبد ولا يلزم
من جواز نسخ حكم يتعلق بفعل مؤبد جواز نسخ الحكم المؤبد واما بعد وجوده فلانه اذا
وجد فيمتنع ان يرتفع ليس المراد ببعد الوجود حالة عدم الطاري عليه بل المراد به تمام تحصله و
تحققه لان الحكم الاول اذا تحقق له زمان وجود الناسخ انما يرتفع بالناسخ يتحقق بعد وجود ان
الناسخ لا يتحقق قبل ذلك واعلم ان قول المصنف وارتفاعه قبل وجوده وبعده باطل مشعر بان
هذا الاستدلال لابطال النسخ بمعنى الرفع واما غير رفع الحكم بارتفاعه لان المصدر المتعدي
المضاف الى المفعول بمنزلة المصدر اللازم المضاف الى فاعله وقوله في الجواب لا ان الفعل
يرتفع مشعر بان الضمير في وجوده وبعده راجع للفعل فعلى هذا يكون توجيه الدليل ما ذكر في الشرح
وبيانه انه لو جاز النسخ بمعنى الارتفاع لكان اما قبل وجود الفعل او بعد وجوده وتحققه او حال
تحصله واللوازم الثلثة باطلة فكذا الملزوم اما الملازمة فلا مخرج عنها واما بطلان الاول
من اللوازم فلان ارتفاع الفعل يقتضي سابقة وجوده فلان عدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واذا لم
يوجد الفعل فكيف يرتفع واما بطلان الثاني منها فلانه اذا وجد الفعل وتحقق لا يكون المقصود
بالنسخ ارتفاع ذلك الفعل وانعدامه بعينه لان ما يكون وجوده بعينه مطلوبا بالحكم الاول
كيف يكون ارتفاعه مطلوبا بل يكون المقصود بالنسخ ان لا يوجد مثله ثانيا فيعود الى الارتفاع
قبل الفعل وقد فرضنا انه بعد الفعل واما بطلان الثالث منها فلمثل ذلك وللزوم اجتماع
النقيضين هذا هو التوجيه اللائق بهذا المقام وبنظر الاصولي واما ما قيل في توجيهه من ان
الارتفاع ان كان قبل تحقق الوجود او بعد تحققه وانعدامه يلزم انعدام المعدوم وان كان
حال الوجود يلزم اجتماع النقيضين فلا اختصاص له بابطال النسخ ويقتضي ان لا يرتفع اصلا
حالة وجود وحاصل الجواب انكم ان اردتم ان ارتفاع الفعل في الاحوال الثلث باطل
فذلك غير محل النزاع اذ النسخ ارتفاع الحكم لا ارتفاع الفعل ولا يلزم من بطلان ارتفاع الفعل
بطلان ارتفاع الحكم وكانه انما اعترض في تقرير الدليل بقوله وهو ارتفاع الحكم مثل الشرط
والجزاء بينهما على هذا وعلى ان هذا الدليل لابطال النسخ بمعنى الرفع الا انهما وان اردتم
ان ارتفاع الحكم اي ارتفاع تعلقه في الاحوال الثلث باطل فذلك غير لازم من دليلكم لجواز
ان يرتفع تعلقه قبل وجود الفعل او بعده اذا كان الحكم الاول للتكرار كما يرتفع بالموت
ان الامة اجمعت اي اجمعت الامة قبل ظهور المخالف على ان شريعتنا ناسخة لما
يخالفها من الاحكام فيكون حجة على المخالف وبهذا ظهر سقوط ما قاله صاحب التحصيل من
انه لا اجماع مع المخالف ثم يقول صح شريعتنا هذا نعم لما ذكره الامام الرازي
في المحصول في وجه الاستدلال بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
على وقوع النسخ قال وجه الاستدلال بالآية انه صح التمسك بالقرآن ان يتوقف على وقوع

النسخ وقبل ثبوته بثبوته عليه السلام فيصح النسخ وان لم يتوقف تمسكنا بالادلة المذكورة
جمهور الاسناد رحمه الله وجعل دليلا مستقلا على وقوع النسخ ولكونه حجة على الاصفهاني وعلى
اليهود ايضا لاستلزام الوقوع الامكان بخلاف الاجماع ونصر احد شيعته دلائل كثيرة على المطلوب
منها الاجماع كان اعلم من الدليل الاول فلذلك عطف بثم المفيدة للتراخي الرتبي وبيانه ان
يقال ان كانت شريعتنا صحيحة كان النسخ واقعا اما الاستثنائية فظاهر لان الدال على ثبوت
نبوته عليه السلم وصحة جميع ما جاء به على ما ذكر في الكلام والى هذا اشار بقوله وقد ثبت بالبرهان
واما اللزوم فلان صحتها اما ان يتوقف على وقوع النسخ اولا وعلى التقديرين كان النسخ واقعا
اما اذا توقف عليه فلان حصول الشيء يستلزم لحصول ما يتوقف عليه واما اذا لم يتوقف عليه
فلان ثبوتها يتضمن لادلة كثيرة من غير دالة على وقوع النسخ هذه مسئلة جواز النسخ
قبل الفعل يريد ان هذه المسئلة مترجمة بنسخ قبل الفعل وان عبر المصنف عنها بالنسخ قبل وقت
الفعل وذلك التصوير المذكور عليها ما له تنبيها على ما هو عليها بيان المقصود من هذه الترجمة
ومحل الخلاف في المسئلة فانه لا خلاف بيننا وبين المعتزلة في جواز النسخ قبل الفعل اذا
انقضى وقته اما الخلاف في جواز النسخ قبل الفعل اذا لم يدخل وقته او دخل لكن لم يمض
منه قدر يسع فعل المامور به قال الامام في البرهان مسئلة من جملة بالنسخ قبل الفعل و
هذه الترجمة فيها خلل من جهة ان كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل
فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق والغرض من المسئلة انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز
تقدير نسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به زمن يسع لفعل المامور به الى هنا كلامه
لانهما سواء اي النسخ والموت سواء في ان الحكم كان ثابتا الى زمان النسخ
والموت وارتفع وقد يقال الكلام فيما لم يفعل يعني ان محل النزاع جواز
النسخ قبل ان يمضي من وقت فلان الشارح للفعل زمن يسع الفعل كما عرفت فان اراد
بالوقت في قوله لان الفعل بعد الوقت وضع منع نسخ الوقت المقدر له شرعا سلمنا ان
نسخ الفعل بعده ممتنع يعني ان نسخ المكلف والحكم المتعلق به ممتنع على ما بين في الشرح علمه
لان النسخ انما يكون للحكم الشرعي على ما مر لان المكلف بعد انقضائه اما مطيع او عاص
فلا نسخ لكن لا نسلم ان نسخ هذا الوقت ممتنع فان قال لانه فعل واطاع قلنا
الكلام فيما اذا لم يفعل بشيء من افراده ولا يلزم من حضور الوقت المقدر للفعل حصول
الفعل وان اراد به وقت مباشرة الفعل سلمنا ان نسخ بعد الوقت بهذا وضع ممتنع
لكون المكلف مطيعا بالمباشرة لا يمكن اخراج طاعته بعد تحققها عن كونها طاعة لا لكون
المكلف بعده اما مطيع بالفعل او عاص بالترك لان الترديد ينافي هذا التقدير لكن لا يحكم
هذا لان الكلام فيما اذا لم يفعل شيئا من افراد الفعل ولم يباشره اصلا لان النزاع في جواز

النسخ قبل حضور الوقت المقدر للفعل وليس كل نسخ كذلك اي بعد حضور الوقت وقبل
مباشرة الفعل واعترض عليه حاصله ان النسخ بعد حضور زمن يسع الفعل
من الوقت المقدر له شرعا وقبل مباشرة الفعل جائز عند المخالف وانما لم يجز عنده قبل
حضور ذلك الزمن من الوقت المقدر وما ذكرتم من الدليل لا يقتضي جوازه لجواز ان يكون الوقت
المقدر للذبح موسعا ولا يعصي المامور بترك الذبح في اول الوقت وحاصل الوجه الاول من
الجواب ان دليلكم على امتناع النسخ قبل وقت الفعل يقتضي امتناع النسخ قبل الفعل مطلقا
ولو بعد حضور زمن وقت يسع الفعل وذلك لان مرد دليلكم ما سبق ان النسخ قبل الفعل يقتضي
ان يكون الفعل مامورا به وقت النسخ والا فلا رفع وحينئذ يكون الفعل مامورا به وغير مامور
به ويلزم توارد النفي والاثبات على شيء واحد في زمان واحد وهذا يمنع جواز النسخ قبل الفعل
بل جوازه مطلقا ومنها ان الامر بالفعل يستدعي اشتمال الفعل على مصلحة في وقته المقدر
له والنسخ يستدعي عدم اشتماله على المصلحة في ذلك الوقت فيلزم انقلاب المصلحة عن مصلحة وهذا
ايضا يقتضي امتناع النسخ قبل الفعل مطلقا ولكون هذا الجواب الزاميا لا الزاميا لان
لهم دلائل غير هذين دالة على امتناع النسخ قبل وقت الفعل وجوازه بعد انقضاء جزء منه
يسع الفعل ضعف المصنف هذا الاستدلال واشار الى ضعفه بقوله واستدل عليها بوجه ابه
وعلى اصلهم يعني وسطا اي على اصل المعتزلة من ان الاحكام ثابتة عقلا و
الشرع كاشف عنها ويجب على الله تعالى انزال الكتب وارسال الرسل وتمكين المكلفين
من فهم ما انزل اليهم ليكشف الاحكام اراه ابراهيم عليه السلم ما يوهم انه امر وليس بامر يريد
اي معاج له في الوسط الكشف للحكم وهذا لا يجوز لاحاد المكلفين فكيف يجوز لابراهيم عليه
السلم والوسطة الحيرة واصلها ارض مطمئنة لا طريق فيها وانه ظن عطف
على انه ذبح اي لا نم انه لم يذبح بل روي انه خلق صفيحة نحاس وحاصله ان ابراهيم عليه السلم
كان مامورا في ذلك بما هو مقدور له من فعله فاتى بما امر به وتولد منه اثره لكن انعدم
اثره وطرا ضده عقيبه او لم يتولد ولم يترتب عليه اثره لوجود المانع والفرق بين
الوجهين انه حصل في الاول مطلوب الذبح ولم يحصل في الثاني ويقرب من الوجه الاول
ما قيل ان النسخ ههنا ليس قبل الفعل لان ذبح الكبش يقوم مقام ذبح الولد لان الذبح
فداء للولد وفداء الشيء ما يقوم مقامه في قبول ما يوجه اليه من المكروه فلو كان ذبح الولد
مرتفعا لما احتاج الى ما يقوم مقامه ولا الاثم بتركه زيادة اللام فيما وقع
موقع جواب ان شائع في التراكيب ومنه قوله لا ثم فاما ان يقال شبه ان بلو وزيدت
اللام في جوابها واما ان يقال القسم قبل الشرط مقدر واللام زيدت في جواب القسم
على ما هو القياس قالوا لو كان الفعل واجبا في الوقت الذي علم الوجوب
فيه هذا تقرير للدليل اورده ابو الحسين في المعتمد وبيانه لو قال لنا الشارع في صبيحة

الصيغة السبب الرابع؟ دوده؟ كمافي نسخة الخ

ربط

يومنا صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند
غروب الشمس ركعتين بطهارة لكان الامر والنهي قد تواردا على فعل واحد على وجه واحد
في وقت واحد وصدرا من مكلف واحد الى مكلف واحد ولو قيل انصرف الامر الى شيء
والنهي الى مثله لوجب على المكلف فعل المامور به بعد وجود النهي وليس هذا هو المسئلة المعروضة
التي وقع فيها الخلاف اذ لا يسمى هذا نسخا وحاصله ان وجد في الامر والنهي شروط التناقض
من الوحدات المذكورة فيه يلزم التناقض لاستلزامه ان يكون المكلف مامورا وغير مامور
لشرائط التناقض وان لم يوجد فلا نسخ وجوابه بحثا والعارف ويمنع عدم لزوم النسخ
اذ غاية ما يلزم منه تعلق الامر والنهي الواردين في زمانين بشيء واحد في وقته المقدر له شرعا
ولا يلزم منه كون المكلف مامورا بشيء غير مامور به في زمان واحد لجواز ان ينقطع تعلق احد
بعد ورود الاخر لان هذا محل النزاع فيكون المكلف مامورا بالفعل في وقته المقدر في
زمان وغير مامور به في وقته المقدر في زمان اخر ونعني التكليف الاول بالثاني ولا نعني
بالنسخ الا هذا وهذا قريب مما ذكره من شبهة اليهود ان الحكم الاول ان كان مقيدا بما بعد فلا
نسخ وكذا ان كان مؤبدا للزوم التناقض وجوابه ايضا قريب مما ذكره في جواب
شبهتهم وهو ان زمان الفعل واحد وزمان التكليف متعدد فلا يلزم التناقض ولا يرد
على هذا ما قاله ابو الحسين في المعتمد من انه يلزم حينئذ اما البداء ان ظهر للشارع عند ورود
الناسخ امر لم يكن ظاهرا له عند الحكم الاول واما القصد الى الامر بالقبيح او النهي عن الحسن
لانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناهما وقريب من شبهة اليهود و
هي ان النسخ ان كان لحكمة ظهرت لزم البداء والا فعبث وجوابه قريب من جوابها
واعلم ان الدليل جوابا اخر اشار اليه المصنف في جواب اعتراضهم على الاستدلال على
وقوع النسخ قبل الفعل بكون ابراهيم عليه السلام مامورا بذبح الولد ونسخه قبل الفعل وهو
ان دليلكم يقتضي ان يكون تعلق الحكم بالفعل المستقبل مانعا من نسخه سواء لم يحضر وقته او
حضر لكن لم يوجد الفعل فيه بعد بل يقتضي امتناع النسخ مطلقا كما بينا وحاصله نقض الدليل قال
وان كان التابيد قيدا في الفعل التابيد الواقع في كلام الشارع لبيان احكام الافعال
يكون ظرف زمان للفعل باعتبار المصدر المتعلق بمعموله فلو قال صوموا ابدا كان
ابدا ظرفا للصوم المنسوب الى المخاطبين لا لايجاب الصوم عليهم لان الفعل انما يعمل بمادته
لا بهيئته ودلالة الامر على الوجوب بالهيئة لا بالمادة ولو قال يجب عليكم ابدا صوم رمضان
كان نصا في انه ظرف الحكم وهو الوجوب للصوم لان المصدر لا يعمل فيما يتقدم عليه
وكذا لو قال الصوم عليك واجب مستمرا ابدا الان وصف الوجوب بالاستمرار يقتضي
تابيده ولو قال صوم رمضان يجب عليكم ابدا كان ظاهرا في انه قيد للوجوب لان
الفعل اصل في العمل والمختار اعمال الثاني في التنازع لكنه يحتمل ان يكون ظرفا للصوم

فالظاهر ان يحتمل ان النسخ دون الاوسط لعدم لزوم التناقض اما الاول فظاهر واما الاخر
فلاحتمال صرف التابيد الى الفعل وان كان خلاف ظاهره قال لا لزوم التناقض لزوم التناقض
انما يكون على تقدير كون التابيد قيدا في الحكم اذا كان قيدا في الفعل صريحا كما في صوموا ابدا
او غير صريح كما في قوله الصوم يجب عليكم ابدا فلا اذ لا منافاة بين ان يكون الفعل الذي يتعلق
به الوجوب مثلا ابديا وبين ان لا يكون ايجابه كذلك وقد مر ذلك مرة في جواب شبهة اليهود
ومرة في جواب شبهة المعتزلة قال قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف اخر
قد يراد بالتكليف الزام ما فيه كلفة وقد يراد به خطاب الوضع وهو الحكم الاقتضائي او
التخييري واليه الاشارة بقوله في مباحث المحكوم عليه ان عتاق وطلاق السكران والملاق ليس
من قبيل التكاليف اي تكليف الغافل بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها والاكثرون لم يوردوا
لفظ التكليف هاهنا بل قالوا يجوز نسخ الحكم من غير بدل ولو اورد ينبغي ان يراد به المعنى الثاني
لان دليل الغير يقتضي لا يختص بنسخ الايجاب والتحريم الى نفيهما او الى الاخر لا يقال لو
كان المراد هذا ينبغي ان لا يقع فيه النزاع لانه لا خلاف في ان النسخ لا يكون الا بدليل وهو لا محالة
يثبت حكما اخر كالاباحة فيما نسخ الوجوب او التحريم لانا نقول محل النزاع ان الحكم الشرعي
اذا نسخ هل يجب ان يكون نسخه الى حكم شرعي اخر والدليل الدال على النسخ لا يجب كونه دالا على الحكم
الشرعي بل هذا اول المسئلة واما ان الوجوب والتحريم اذا نسخا دل الناسخ على الاباحة فان
اريد بالاباحة الاباحة الاصلية فليس حكما شرعيا كما مر في بيان تعريف النسخ وان اريد بها
التخيير بين الفعل والترك فغير لازم دلالة الدليل عليها كيف ويجوز ان يكون رفع الوجوب برفع جنسه
الذي هو الجواز بمعنى الاذن في الفعل وفي الشرح ورد لفظ التكليف في هذا المقام مرادا به
المعنى الاول سيما على مراد المصنف بقوله جواز النسخ من غير بدل بل جواز نسخ ما فيه كلفة الى اخر
كذلك لانه اورد في الامثلة نسخ الوجوب والتحريم الى الاباحة وحكم بانه نسخ بلا بدل فيجب
حمل كلامه على انه نسخ بلا بدل فيه كلفة وكانه عرض المسئلة في بعض جزئيات محل النزاع كما عرض
العلماء مسئلة اشتراط حصول الشرط الشرعي في التكليف بالمشروط في بعض جزئياتها
وهو اشتراط الايمان في التكليف بالفروع على ما مر قال ومنه ان الامساك
بعد الفطر عن المباشرة هذا هو المثال الذي نسخ فيه الوجوب الى الاباحة الشرعية لان
قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم صريح في ذلك وحكم المصنف فيه انه
لنسخ بلا بدل فيحمل كلامه على انه نسخ بلا بدل فيه كلفة واختلف العبارات في حكم المنسوخ ففي
الكشاف انه حرم المباشرة والاكل والشرب بعد صلوة العشاء او الرقود ليلة الصيام
لان المكلف كان اذا صلى العشاء او رقد فيها حرم عليه هذه الاشياء وفي تفسير الزجاج

انه حرم المباشرة ليلة الصيام مطلقا وقال المصنف تبعا للآمدي وهو وجوب
الامساك بعد الفطر اي الافطار لانه اعم والامساك بظاهر اطلاقه يتناول الامساك عن المباشرة
والاكل والشرب وقيد الامساك في الشرح بقوله عن المباشرة نظرا الى قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم فانه ليس ناسخا الا لوجوب الامساك عن الوطي واما وجوب الامساك عن الاكل
والشرب ان ثبت انه كان ثابتا في اول الاسلام فنسخ بقوله تعالى وكلوا واشربوا
ونقل انه نهي هذا هو المثال الذي نسخ فيه التحريم الى الاباحة وعده المصنف مما نسخ فيه الحكم من
غير بدل محمل كلامه على انه نسخ من غير بدل فيه كلام وفي قوله ثم نسخ مبيحا ما يدل بنفسه على ذلك
وانما لم يتعرض لهذا المثال السابق لان لفظ الاحلال في الاية صريح في الاباحة فلم يحتج الى التنبيه
بخلاف الامر في الحديث وهو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
ولا يتصور كونه خيرا اي لا يتصور كون الناسخ خيرا فانه ليس صريحا في الاباحة
بل خيرا من المنسوخ او مثله الا اذا كان بدلا على ما يشعر به تعريف المعلى وهو الشان
اللذان يسد احدهما مسد الاخر والجواب ان المراد باتيان بلفظ خير منها
مدلول اللفظ قد يكون لفظا آخر مفردا او مركبا مهملا او مستعملا ومدلول الاية من قبيل
الالفاظ لان الاية كلمة او اكثر منقطع معنى عما بعده وقبله فعلى هذا يكون معنى قوله ما ننسخ من اية ان ننسخ
لفظا مستعملا منقطعا عما بعده وقبله نات بلفظ آخر خير منه او مثله لان مثل اللفظ يكون
لفظا وكذا الخير وهذا الادلالة على المطلوب لانه ليس النزاع في ان اللفظ اذا نسخ جاز
ان لا يكون بدله لفظ آخر او لم يجز بل في ان الحكم اذا نسخ جاز ان لا يكون بدله حكم آخر او لا
سلمناه ولا يلزم البدل اي سلمنا ان المراد بالاية ما ينسخ من حكم اتينا بحكم خير من حكمها
او مثل حكمها لكنه لا يحصل مطلوبكم لان رفع الحكم من غير بدل حكم ايضا وان لم يكن شرعيا
ولا يمتنع ان يكون رفع حكم في وقت رفع خيرا منه في وقت ثابت لاشتمال الرفع في
وقت على مصلحة للمكلف يعلمها الله تعالى ونحن لا نعلمه يجوز نسخ التكليف باخف
انما قال نسخ بتكليف ولم يقل نسخ الحكم كما قال بعضهم لاقتضاء قوله باثقل اباه اذا جعل
فيما خير المكلف فيه فمثال النسخ بتكليف اخف نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بوجوب
ثبات الواحد للاثنين على ما دل عليه قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
الى قوله وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله وقال الشارح العلامة مثاله
نسخ تحريم الاكل بعد النوم ليلة الصيام الى حله مع انه عد نسخ وجوب الامساك بعد الفطر
من صور نسخ الحكم من غير بدل ومثال النسخ بتكليف مساو نسخ وجوب التوجه الى بيت
المقدس بوجوب التوجه الى الكعبة وصوم شهر اشق من صوم عشرة

امام مكذا وقع في نسخة الاصل بغير الى صوم يوم واخذ لان عاشوراء اسم للعاشر لا للعشرة و
كان ما في الاصل تقديره عاشر عشرة ايام بحذف المضاف للعلم به وانما اجاب هذه العبارة
تنبيها على وجه التسمية الجواب اولا اجاب عن التمسك بالاية باربعة اوجه
الاول ان اللام في اليسر والعسر المنفي للجنس لانها حقيقة فيه فلا يحمل على الاستغراق بلا
قرينة صارفة فلا يثبت بها السلب الكلي وهو انه يجوز التخصيص بالاستثناء الى ان يبقى
واحد ولا يصدق عليه انه لا نسخ بالاثقل الثاني سلمنا انها للعموم لكنها ليست للعموم الحقيقي
الشامل لكل حكم ويسر دنيوي واخروي لثبوت العسر الدنيوي كثيرا فيكون للعموم
العرفي في الاخروي من تخفيف الحساب وتكثير الثواب لا في الدنيوي فلا يثبت مدعاكم
الثالث سلمنا انها لعموم التخفيف واليسر الدنيوي لكنه يجب بما ذكرنا حملها على
المجاز بان يسمي التكاليف الشاقة والمتاعب الدنيوية تخفيفا ويسرا لان اولهما الى
التخفيف واليسر كما يسمى الحبوة للمولود بالموت والعمارة بالخراب في قوله لنا ملك ينادي
كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب الرابع سلمنا انهما ليسا مجازين لكن يجب بما ذكرنا
حملهما على التخصيص اجرك بقدر نصبك خطاب لعائشة رضي الله عنها
والنصب التعب وخالف بعض المعتزلة الظاهر ان خلافهم في جواز
نسخ احدهما فقط لا في جواز نسخهما معا ولذلك لم يذكر من شبههم ما يدل عليه وحصر فيه
لمجموع المذكور ولا يلزم من مخالفة في المجموع مخالفة كل واحد من الثلاثة المذكورة
كان فيما انزل عشر رضعات اورد الآمدي وغيره من الائمة هذا دليلا على وقوع نسخ
التلاوة والحكم معا وسوق كلام المصنف نصا يقتضي ذلك حيث اورد ثلث دعاوي
مرتبة ثم اورد ثلث دلائل فيثبت كل دعوى منها بدليل لا يقال الدعوى الثالثة
لا نزاع فيها فيكون اقامة الدليل عليها نصبا للدليل في غير محل النزاع وهو غير جائز
لانا نقول ليس الغرض من اقامة الدليل منحصرا في رفع الخلاف والزام المخالف
بل قد يكون الغرض منها اثبات المدعى وهو هنا معرفة حكم شرعي هو جواز نسخ التلاوة
والحكم معا كما تمسك بالاجماع وبالنصوص وبالاقيسة الجلية واما قول العلماء لا يجوز
نصب الدليل في غير محل النزاع فمعناه اذا حاول المستدل الزام الخصم ورفع الخلاف
واقام الدليل على ما لا خلاف فيه لم يخرجا عن احدهما عن الاخر فليست
العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات اي ليست امرا زائدا على الذات مغايرا لها بل هما
متحدان وقال بعضهم لم يقل امرا غير العلم لانهم يقولون الصفة وراء الذات
ولا يقولون غير الذات وانما كلمه هو ما يليها فان العالمية ليست صفة للعلم لا عند

القائلين بالاحوال ولا عند غيرهم وصفة القديم ليست غير الذات الا انها غير الذات عند المعتزلة و
ليست عين الذات كما انها ليست غير الذات عند مشايخنا وصفة الحادث غير الذات عند المعتزلة .
فان الحنابلة العالمية بالعلم فيما ولم يعللاها في الواجب تعالى به وكذا نسخ المفهوم
فانه غير لازم لانهم ان ارادوا بالمفهوم مفهوم الموافقة وهذا هو الاليق بهذا المقام لان سوق الدليل
لمنع نسخ واحد من الحكم والتلاوة بدون الاخر لتلازمهما والمنطوق والفحوى متلازمان ولكن
وقع الخلاف في جواز نسخ احدهما بدون الاخر كما سيجيء ممتنعا كون الفحوى لازما للاصل اذ ينفك
الاصل منه ولهذا يصح من الملك ان يقول للجلاد اذا استوجب رجل شريف حد الجلد ولا تقل له
اف فعلى هذا يكون معنى قوله كثيرا ممن يقول به كثيرا ممن يقول بلزومه لان ثبوت ما قصد بالفحوى
لم ينكروا وان اختلف في طريقه فقال بعضهم ثبت بمفهوم الموافقة وقال بعضهم بالقياس
وقال بعضهم بالعرف الطارئ وان ارادوا بالمفهوم المفهوم المخالفة ممتنعا ثبوته لان المجوزين
نسخ التلاوة بدون الحكم وعكسه منهم من نفى مفهوم المخالفة ومنهم من لا يثبته فليهم المنع من ثبوته فضلا
عن لزومه فالضمير في برح يكون للمفهوم قالوا بانا هذان الوجهان يمنعان نسخ
التلاوة بدون الحكم لا عكسه وله صورتان اي لنسخ الخبر صورتان احدهما ان يكلف
الشارع احدا بان يخبر بشيء ثم ينسخ التكليف به من غير تكليف بالاخبار بنقيضه مثلا ان يامر رسوله
بان يخبر الكافرين قل لا انتم عابدون ما اعبد ثم ينسخ الامر بهذا الاخبار بان يقول مثلا لا تقل لهم لا
انتم عابدون ما اعبد وقاتلهم ولا خلاف في جوازها لان صورة الخبر وان لوحظت في هذا
لكن النسخ لم يرد على الخبر بل ورد على الطلب اما اذا نسخ بالتكليف بالاخبار بنقيضه فان كان
هذا التكليف للرسول عليه الصلوة والسلم مثل ان يقول الشارع لرسوله عليه الصلوة والسلم قل
للناس النار محرقة دائما ثم يقول قل لهم النار ليست محرقة بالاطلاق او يقول قل للكافرين
لا انتم عابدون دائما ما اعبد ثم يقول قل لهم انتم عابدون ما اعبد بالاطلاق فلا يجوز لانه يرفع
الوثوق بصدق الرسول عليه الصلوة والسلم فيما يخبر به عن الله ويفضي للعلم بان احد الخبرين منه
عليه الصلوة والسلم كاذب وان كان لغير الرسول فجائز عندنا لان الله تعالى كلف المؤمنين
بالخبر الصادق كلما اخبروا عن شيء وكلفهم بالكذب اذا كان فيه انقاذ نفس معصومة وهذا
من باب التخصيص ولا استحالة في وقوع مثله في باب النسخ ولم يجوزه المعتزلة لان الكذب
عندهم قبيح لذاته والتكليف بالقبيح قبيح فلا يجوز صدوره من الشارع وقد عرفت في ابطال
الحسن والقبح العقليين جوابه وثانيهما نسخ مدلول الخبر اي الامر الخارجي الذي يطابقه
الصورة الذهنية كحدوث العالم وايمان زيد اذا قيل العالم حادث وزيد مؤمن لا المعنى
الحاصل في الذهن لانه حينئذ لا يتغير فلا ينقسم الى المتغير وهذا غير جائز على المختار لان الشارع

وغير المتغير

ل

ه

وان الحكم يعكس ... الكلبي

عليه

اذا اخبر مثلا بان زيدا يؤمن يوم كذا ثم يرفع مدلوله بان يثبت زيدا قبل ذلك اليوم
كان خبره كاذبا والكذب على الشارع محال فان قلت لنسخ الخبر صورة اخرى فهي
ان ينسخ تلاوته اي لفظه كما في الطلب او ينسخ المفهوم العام بالنقض وهو الجزم بالنسبة بين
مفرديه كما ان الايجاب العام نفس وهو الجزم بالنسبة بين مفرديه كما ان الايجاب العام
نفس الشارع كان نهيا بالنسخ قلت نسخ تلاوة الخبر نسخ بحكم متعلق بها كجواز قرائتها
في الصلوة وتحريم مس المحدث وجواز قراءة الجنب الى غير ذلك من الاحكام والمدلول
النفسي للخبر وهو الجزم بالنسبة لو نسخ وارتفع لزم الجهل او الكذب في الخبر
فليس نسخا اي ليس المنسوخ بقوله لا تصوموا رمضان خبرا بل المنسوخ به امر صدر من الشارع
او لانه اخبر عنه بقوله انتم مامورون بصوم رمضان فلا يكون هذا مما وقع النزاع فيه
لكنه تخصيص لا نسخ لانه لو حمل على النسخ يلزم الكذب ولو حمل على التخصيص
لا يلزم لانه بيان لما اريد بلفظ الابد لا رفع له وابطال كما في النسخ عن ادخار
لحوم الاضاحي جمع اضحية والاضحية كالاماني في جمع الامنية ومفرد مما مشدد باقوله
ويجوز تخفيف الياء كما قال الشاعر ثلاث الاثافي والديار البلاقع
انما الخلاف في نسخ المتواتر بالاحاد وقد منعه الاكثرون اي اذا كان الاحاد مما لا يفيد
القطع اما اذا افادته لانضمام القرائن اليه فيجوز نسخ المتواتر به عندهم كما نقل من تسليم من
جوابهم عن الشبهتين الاوليين للمخالفين كما سيجيء ولم يرفع حكما شرعيا الا عقليا
حل اكل كل ذي ناب ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فيكون حكما شرعيا
ويكون رفعه نسخا الا ان يقول هذه الاية عامة فيكون الحديث مخصصا لها
لان منقول متأخر الصحابة لا يكون حجة الشيء من الطرق الفاسدة كما في قوله في
مبدأ تفصيل الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابي هذا ناسخ فان تعيينه قد يكون
عن اجتهاده فدل على تأخره اي الموافق لحكم الاصل دليل على ان الكلام
الدال على الحكم الموافق متأخر عن الدال على الحكم المخالف فيكون ناسخا للاخر وانما
كانت دالة على تأخره لانه لو فرض متأخرا افاد التاسيس ولو فرض متقدما افاد التا
والتاسيس اولى من التاكيد فان قيل هذا معارض بانه لو تأخر لزم نسخ حكم الاصل
ثم نسخ رافعه بالموافق لحكم الاصل ولو تقدم لم يلزم الا نسخ واحد والاصل تقليل
النسخ قلنا رفع الحكم الاصلي ليس نسخا على ما عرفت فاستويا وانما عده من
الطرق الفاسدة لامكان ان يعارض بان تأخره يستلزم تغييرين وتقدمه لا يستلزم
الا تغيرا واحدا والاصل عدم التغيير وجب التوقف حتى يظهر دليل لا
التخيير المذكور في المنتهى والاحكام انه ان لم يعلم الناسخ منهما فالواجب التوقف
عن العمل باحدهما او التخيير بما اذا كانا مظنونين وفي قوله لا التخيير لان مرجعه رفع حكمهما

لها

ع

كيد

مع العلم بان احدهما حق اشار الى ما قاله وقد يقال ربما نسب ما نسخ من
الكتاب تلاوته فعلى هذا يكون ما ذكر من قبيل نسخ القران بالقران والكلام في نسخ السنة
بالقران اللهم الا ان يقال ما نسخ تلاوته لا يسمى قرانا بل هو السنة على ما مر في بيان حصر الادلة
الشرعية من ان الدليل اما وحي او غير وحي والوحي اما متلو وهو القران او غير متلو وهو السنة
وهو نسخ القران اي المعروض نسخ القران بالخبر المتواتر وهذا من قبيل نسخ القران
بالاحاد وهو غير جائز بالاتفاق بيننا وبينكم وان جوزه بعضهم فعلى هذا التقرير كان توجيه
قوله واجيب بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف العرض انه يلزم على ما ذكرتم
من الاستدلال نسخ المعلوم وهو القران بالمظنون وهو خبر الاحاد وهو خلاف العرض لان
المفروض نسخ القران بالخبر المتواتر وهو حسن الانتظام كما ترى قال وما ننسخ
من اية استدل بهذه الاية على ان القران لا ينسخ بالخبر المتواتر لدلالتها على ان ما ينسخ به اية من
القران يجب ان خيرا منها او مثلها يكون والسنة لا يكون خيرا من شئ من القران ولا مثله
كما استدل بها فيما سبق على ان النسخ من غير بدل لا يجوز واجاب المص عنها هناك بان دلالتها
على ان لفظ الاية اذا نسخ يجب ان يكون بدله لفظ نسخ به ولا نزاع فيه ومنع ههنا دلالتها على
ان ما ينسخ به لفظ الاية يجب ان يكون خيرا منه او مثلا لان سلمه فمسلوم لتسليم كون لفظ
السنة خيرا من القران او مثلا ان كان الناسخ سنة وجواز كون بعض اي القران افضل من
بعض ان كان الناسخ قرانا والا لم يكن لذكر الخير فائدة وكانها غير جائز من عنده فاجاب
بانها انما تدل على ان حكم الناسخ يجب ان يكون خيرا او مثلا ويجوز ان يكون حكم السنة
كذلك وان لم يجز كون نفس السنة كذلك ولو سلم ان نفس السنة يجوز ان يكون خيرا او
مثلا للاية المنسوخة فلا نهما كلون كلمتاهما من قبيل الوحي غير المتلو وان اي القران يجوز ان
يكون فيها تفاضل بحسب الابلغية وكثرة الثواب ولهذا فضلت سورة الاخلاص حتى
عدلت ثلث القران لكان سابقا اما الاول فلانه يلزم الاجماع على الخطاء الذي
نسخ على الخطاء اما اذا نسخ بالنص القاطع فلتقدمه على الاجماع والاجماع لا ينعقد على خلاف
النص القاطع واما اذا نسخ بالاجماع القاطع فلان الاجماع لا ينعقد على خلاف اجماع
اخر فاحد الاجماعين باطل بالضرورة ولما امتنع بطلان الاجماع القاطع كان الاجماع
الاخر وهو الذي فرض نسخه غير قاطع وباطلا وعلى الخطاء واما الثاني فلانه
انعقد للاجماع على تقديم القاطع هذا انما اذا الاجماع الذي فرض نسخه قطعيا كما قاله
الشارح العلامة وكان النزاع انما وقع فيه حينئذ تقديم الاضعف على الاقوى
اي يلزم في نسخ الاجماع بغير النص والاجماع القاطعين محذور اخر وهو تقديم الاضعف و
هو الناسخ الذي هو غيرهما على الاقوى وهو الاجماع المنسوخ واعترض الشارح
العلامة على هذا بان غيرهما قد يكون قياسا قطعيا لتنصيص الشارع على علته بنص قاطع

وح لا يلزم تقديم الاضعف على الاقوى واجاب عنه بان التنصيص على العلة
كالتنصيص على الحكم فيؤول حاصله الى نسخ حكم الاجماع بنص قاطع وقد تقدم بيان استحالته
لا يجوز ذلك اي لا يجوز اجماعهم وبحث على ما مر في مباحث الاجماع و
لو سلم جواز اجماعهم بعد استقرار خلافهم لم يلزم نسخ الاجماع الاول انما انعقد على ان المسئلة
اجتهادية بشرط ان لا يصير قطعية بانعقاد الاجماع الثاني فاذا انعقد الاجماع الثاني
انتفى شرط كون المسئلة اجتهادية ولا تعارض بين الاجماعين القياس اما
مظنون او مقطوع القياس المقطوع ما يكون جميع مقدماته من حكم الاصل وعلته ووجود
في الفرع قطعيا والمظنون ما لا يكون كذلك وهو على ثلثة اقسام لان حكم الفرع فيه
قد يكون اقوى كما في قياس حرمة الضرب على حرمة التافيف وقد يكون مساويا كما في
قياس حرمة صب البول في الماء الراكد على حرمة البول فيه وقد يكون ادنى كما في قياس
حرمة النبيذ على حرمة الخمر القسم الاول وهو المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا
اي القياس المظنون لا يكون ناسخا لحكم اصلا سواء كان حكم الكتاب او السنة او قياس
اخر ولا منسوخا بشئ منها لما ذكر من الدليل لا يقال لو صح ما ذكر من الدليل لم يجز ان يكون
الدليل الظني من الكتاب والسنة ناسخا ولا منسوخا حكمه يجري بان الدليل المذكور فيه بعينه لانا
نقول لا يمكن اجراء الدليل بعينه في المظنون من الكتاب او السنة لانتفاء احدى مقدمتيه
وهي تبين زوال شرط العمل به وذلك لان العمل بالمظنون انما يكون مشروطا برجحانه
على معارضه اذا كان معارضه ثابتا وبلغ الى المكلف حين العمل به ضرورة امتناع ترجيح
الشئ على معارضه بتحقق المعارض والظني من الكتاب والسنة اذا نسخ بظني اخر من احدهما
لم يكن الناسخ منهما ثابتا في حق المكلف حين العمل بالمنسوخ منهما لوجوب تاخر الناسخ
عن المنسوخ بحسب النزول واذا لم يكن متحققا حين العمل بالظني منهما لم يكن العمل بالظني
المنسوخ منهما مشروطا برجحانه عليه بل يكون العمل به واجبا مطلقا فلا يصدق ح قوله
تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لان زوال شرط العمل به يقتضي سابقة الاشتراط
وقد عرفت انه لا اشتراط فيه بخلاف القياس الظني ان نسخ ظنيا اخر ونسخ به فان
حكمه يتحقق عند العمل بمعارضه لان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فيكون العمل بالمنسوخ
مشروطا برجحانه وعدم ظهور معارضه فاذا ظهر المعارض انتفى شرط العمل به فيكون
انتفاؤه لانتفاء شرطه لا لطريق شرعي متراخ والحاصل ان النسخ يجب ان يكون بطريق
شرعي متراخ ونسخ القياس الظني والنسخ به ليس كذلك فلا يكون ناسخا ولا منسوخا فقوله
لانه منتف بعدم ظهور معارض راجح او مساو واشارة الى ان حكم القياس ثابت
حين العمل بالمنسوخ لكنه لم يظهر وقوله سواء كل مجتهد مصيب او قلنا المصيب واحد اشارة
الى دفع ما عسى يتوهم من ان ثبوت حكم القياس حين العمل بالمنسوخ انما يكون اذا قلنا

المصيب واحد لان الحكم ح يكون ثابتا ويكون الاجتهاد تابعا اما اذا قلنا كل مجتهد مصيب
فلان الحكم ح يكون تابعا للاجتهاد فلا يكون له ثبوت قبل الاجتهاد وهذا الفرق مندفع
لان المصيب ان كان واحدا فظاهر وان كان كل مجتهد مصيبا كان ماخذ اجتهاده ثابتا
عند العمل بالظن المعارض له وثبوت ماخذ الاجتهاد يستلزم ثبوت حكمه فيكون العمل بالظن مشروطا
بعدم ظهور معارضه وهو الاجتهاد والقياس وانما لم يذكر المساوي في قوله فلا يجب
العمل عند ظهور معارض راجح مع انه متفرع على قوله انه يثبت مقيدا بعدم ظهور معارض
راجح او مساو ولا في قوله وح كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح لان القياس على
تقدير كونه ناسخا كان راجحا على ما هو معارض له لان الرافع يكون اقوى من المرفوع
وهو المقطوع ينسخ بالمقطوع اي القياس المقطوع ينسخ حكمه بالمقطوع في حيوته عليه الصلوة
والسلم سواء كان المقطوع الناسخ نصا كما اذا نص الشارع نصا قاطعا على خلاف حكم
الفرع او قياسا كما اذا نص على خلاف حكم الفرع في محل يكون قياس الفرع عليه اقوى فهذا
مثال نسخ القياس بالقياس اتفاقا واما المثال المذكور في الشرح وهو اذا نسخ حكم الاصل فيبقى
قياس عليه فمختلف فيه على ما سيجي من انه اذا نسخ حكم الاصل هل يبقى معه حكم الفرع اولا وعلى
تقدير عدم بقائه فانتفاؤه لارتفاع حكم الاصل اولان نسخ حكم الاصل نسخ له بان يقاس عدمه
على عدم حكم الاصل وفيه خلاف   وكون احدهما في الاعيان والآخر في الازمان
اي كون التخصيص في الاعيان والنسخ في الازمان لانه بيان لانتهاء امد الحكم لا اثر لو صح
ان هذا الفرق غير شامل لان التخصيص ايضا قد يكون بحسب الازمان كما اذا قال
اما انا فافعل كذا ابدا ثم قال اردت عشرين سنة فانه تخصيص عندنا على ما مر في جواز
نسخ الخبر   الجواب انه منقوض وحاصل ان التخصيص اهون من النسخ فلا يلزم
من جواز الاهون جواز غيره وتوجيه النقض المذكور انه لو صح دليلكم لجاز النسخ بكل
ما جاز به التخصيص واللازم باطل لان الثلثة المذكورة تخصيص المتواتر بها جائز في الجملة
وان اختلف فيه ولا يجوز النسخ بها اتفاقا   اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى الحكم
الباعث على تحريم التأفيف والضرب تعظيم الوالدين لكن التعظيم المحرم اقوى من التعظيم
المحرم للضرب فلا يلزم من ارتفاع التعظيم الاول ارتفاع التعظيم الثاني لان من لا يجب
ان يعظم غاية التعظيم قد يجب ان يعظم تعظيما ما   لكن التمكن من العلم معتبر لئلا
يلزم تكليف الغافل والغافل من ليس له صلاحية الفهم لا من ليس عالما والا لم يكن الكفار
مكلفين ومن لم يبلغ التكليف اليه ولا الى غيره من الامة ليس له صلاحية فهمه فيكون غافلا
اما العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق الاجماع على الحكم انما يطلق اذا
لم يوجد له مخالف بخلاف الاتفاق فلا ينافي قوله وعن بعضهم ان ايجاب صلوة سادسة
نسخ   وحاصله انه لا يبطل ونقضه ايضا قاضي عبد الجبار بانه لو صح ذلك لزم

ان يكون زيادة عبادة على اجزاء العبادات نسخا لانه يجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة و
ان كانت خمسا اجزاءها من ان يكون خمسا   كزيادة ركعة في الفجر فان الركعة
الزائدة مع الركعتين الاوليين صارتا جزئين من صلوة الفجر والركعة الزائدة شرط شرعي للركعتين
الاوليين لعدم صحتهما بدونها ولا يجوز الانفصال بينهما وبينها بخلاف زيادة التغريب على
الحد فانها وان صارت جزءا من حد الزنا لكن ليس الجلد مشروطا بالتغريب لانه لو جلد اولا
كان معتدا به ولم يجب الا التغريب ويجوز الانفصال بينهما   وقالت الحنفية نسخ
مطلقا اي في الصور الثلث وكان حكمهم في الصورة الاخيرة بالنسخ تفريع منهم على تقدير القول
بمفهوم المخالفة لان من لا يقول بالمفهوم كان زيادة ايجاب الزكوة في المعلوفة على ايجاب
الزكوة في السائمة عنده من قبيل زيادة عبادة مستقلة على ما قد شرع وهي ليست نسخا على ما مر
لعدم تغيرها حكما   وقال القاضي عبد الجبار ينقل ابو الحسين عنه في المعتمد
وهو شارح لكتابه العمد انه قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا حتى
صار المزيد ان فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه
فانه يكون نسخا نحو زيادة ركعة على ركعتين وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل
قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزم استيناف فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره لم
يكن نسخا نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين على حد القاذف وعنده ان زيادة
شرط منفصل عن العبادة لا يكون نسخا نحو زيادة الوضوء في شرائط الصلوة ثم قال انه
قال لو خير الله تعالى بين فعلين ثم زاد في التخيير ثالثا كان زيادة الثالث ناسخا لقبح
تركهما ثم اعترض على كلامه بان ما قاله اولا منتقض بالزيادة المنفصلة شرطا
في المزيد عليه كزيادة الطهارة في الطواف فانها مغيرة للمزيد عليه بحيث لو فعل بدونها
كان يفعل قبل ذلك كان وجوده كعدمه ووجب استينافه وليست نسخا عنده وما
قاله ثانيا منتقض بزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا وزيادة عشرين على الثمانين في
حد القذف لان التخيير بين واجبين لا يعرض فيه تحريم ثالث ولا اباحته وانما يعلم ان الثالث
ليس بواجب اذا خير بين اثنين لان الاصل عدم وجوبه وبراءة الذمة فلو كان زيادة
الثالث في التخيير نسخا كان زيادة التغريب في حد الزنا وزيادة عشرين في حد القذف
ايضا نسخا لانه لا يعرض في الحد بين تحريم التغريب ولا العشرين ولا ايجابهما وانما يعلم انتفاؤ
لان الاصل عدم وجوبهما وليس زيادتهما نسخا عنده فان قيل انما يرد النقض الثاني
لو قال القاضي عبد الجبار زيادة الثالث على التخيير بين الواجبين نسخ لعدم وجوبه
لكنه لم يقل كذلك بل قال زيادته نسخ لقبح ترك الاولين وح لا يرد النقض لان قبح تركهما حكم
شرعي لانه عبارة عن حرمة تركهما فيكون زيادة الثالث نسخا لكونها رافعة لحكم شرعي بخلاف

زيادة التغريب والتعزير على الحد فانهما لا يرفعان حكما شرعيا بل انما يرفعان حكم الاصل
اجاب عنه ابو الحسين في زيادات المعتمد بان قبح تركها لا يعلم بمجرد التخيير بينهما بل انما
يعلم منه ومن ان الاصل عدم وجوب ثالث معهما الامرين اما لو نعلم الا وجوب الشيئين على البدل
ولم نعلم ان الثالث غير واجب لم نعلم قبح تركهما واذا لم يحصل كونه معلوما بالشرع كان زيادة
الثالث رفعا لحكم عقلي فيرد النقض بها لانها ايضا رافعان لحكم عقلي هذا ما ذكره في المعتمد في
تقرير مذهب القاضي عبد الجبار والاعتراض عليه ولما لم يكن الضابط الذي ذكره شاملا
لكون زيادة الثالث على التخيير بين شيئين لان المزيد عليه فيه ليس مما يجب استئنافه ان كان
بدون الزيادة اراد المص ان يذكر ضابطا يندرج تحته زيادة ركعة على ركعتين وزيادة
الثالث على التخيير بين شيئين بحذف قيد وجوب الاستئناف ان كان المزيد عليه بدون
الزيادة وعبر عن مذهبه بان الزيادة ان غيرته اي المزيد عليه حتى صار وجوده كالعدم
شرعا فنسخ وهذه العبارة شاملة للصورتين اما الصورة الاولى فلان زيادة الركعة على
الركعتين غيرت حكمهما لانهما كانتا ولا يجزيان وحدهما وبعد الزيادة لا يجزيان بدون الزيادة
فصار وجودهما كالعدم بدونها واما الصورة الثانية فلان الشيئين المخير فيهما تغير حكمهما
بزيادة امر ثالث في التخيير لان تركهما قبل الزيادة كان حراما وبعد الزيادة لم يبق حراما
ان فعل الثالث فصار تركهما كالعدم واليه الاشارة في الشرح بقوله فان ترك الاولين
مع فعل الثالث غير محرم. وقد كان محرما فهو كالعدم في اسناء الحرمة عنهما وحاصله ان
وجودهما قبل الزيادة لم يكن محرما وكان تركهما حراما وبعد الزيادة صار وجودهما وتركهما
مستويا ومن في عدم الحرمة ثم ذكر المص في مسئلة ثلث صور احديها صورة النقض
الذي اورده ابو الحسين في الاعتراض الاخير بانه يلزمهم القول به وهو زيادة عشرين
جلده على حد القذف والاخريان ما اورد بها القاضي وهما زيادة ركعة على ركعتين وزيادة
ثالث على التخيير بين شيئين من غير تمييز بين ما قال به صريحا وبين ما الزم القول به والاستاد
رحمه الله كان مودانه وداب من يأدب بالاداب القرانية واخذ وبالعلوم واكرامه فلم يصرح
بما في كلام المص من الخلل اذ ليس ما الزم شيئا ان يقول به قولا به ولعل له نقضا وتحرجا عنه
واشار اليه اشارة خفية بقوله وذكر امثلة باسناد ذكر الامثلة الى المص وانما الصورة
الاخرى التي اعترض على القاضي عبد الجبار بلزوم القول بها وهي كون زيادة التغريب على الجلد
نسخا تنبيها على ان زيادة عشرين جلده على حد القذف من صور النقض لا مما قال به وفي قوله
بعد ذلك لبيان الامثلة التي اوردها المص للنسخ ولم يذكر امثلة باسناد الذكر الى ضمير المتكلم مع
الغير اشارة ايضا الى ذلك وبعض من لم يتنبه لما ذكرنا من مقاصد المتن والشرح في هذا المقام
تعجب واستعجب وتفوه بما لا يليق ذكره بذوي الادب والمروة حيث بات وطال الخلق

هعزا

١٥٦

عمرا وقال الغزالي قال في المستصفى حرانت الزيادة على النص ثلث احدها
ان يتصل الزيادة بالمزيد عليه اتصالا يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في الصبح ركعتان
فهي نسخ اذ كان حكم الركعتين الاوليين الاجزاء والصحة بدون الاخريين وقد ارتفع والمراد بقوله
اتصال اتحاد ان يكون الزيادة والمزيد عليه جزئين لعبادة الثاني ان يكون الزيادة شرطا
كاشتراط الطهارة في الطواف لقوله عليه الصلوة والسلام الطواف بالبيت صلوة قال
لانه من قبيل التخصيص والنقصان لا من قبيل النسخ لانه ثبت بالنص اجزاء الطواف بطهارة وغير
طهارة واخرج الحدث احد القسمين من الاجزاء الثالثة وهي اقصى البعد من الاول ان يعلم ان الزيادة
لا تتعلق بالمزيد عليه كما اذا وجب الزكوة والحج بعد ايجاب الصلوة والصوم وهذه ليست
نسخا لان النسخ رفع الحكم وبدله ولم يتغير حكم المزيد عليه معنا وبقي وجوبه واجزاؤه الثالثة
وهي بين الموسين زيادة عشرين جلده على الثمانين في حد القذف وهي ليست نسخا عندنا لان
الثمانين بقي وجوبه واجزاؤه عن نفسه ووجبت زيادة عليها مع بقائها ونسخ عند ابي حنيفة
رحمه الله وثمره الخلاف جواز اثبات التغريب بخبر الواحد عندنا وعدم جوازه عنده لان
القرآن لا ينسخ بخبر الواحد والمحاد انه هذه مقدمة موطئة لبيان ان الصور
التي يذكرها ليست من النسخ وانها ليست منه والا فلا اذ لا رفع انما هو دفع للمفهوم
ان ثبت اي وان لم يثبت المفهوم او ثبت لكن لم يتحقق انه مراد لم يكن نسخا اما اذا ثبت ولم يتحقق
انه مراد فلانه دفع للمفهوم على تقدير ثبوته لا رفعه والنسخ هو الرفع واما اذا لم يثبت فلانه
لا رفع فيه ولا دفع ولظهوره لم يتعرض له وتعلم مما ذكره ان المتن وهو قوله فلو قال
في السائمة زكوة ثم قال في المعلوفة الزكوة فلا نسخ فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والا فلا
تقديره ان لم يثبت المفهوم فلا نسخ وان ثبت فان تحقق انه مراد بان وجد شرائط تحققه
التي ذكرت في مباحث المفهوم من عدم اخراج الكلام مخرج الغالب وغيره فنسخ وان لم يتحقق
فلا يكون نسخا فان قيل وجوب التغريب حكم الغزالي بان زيادة التغريب
والعشرين ليست نسخا وارد على نفسه اعتراض احدهما ان الثمانين والجلد كانا حدين
كاملين وقد دفع استحقاق اسم الكمال بالزيادة عليهما فكانت نسخا وثانيهما ان الزيادة فيهما
نسخ لوجوب الاقتصار على المزيد عليه وهو حكم شرعي واجاب عن الاول بان الكمال
اسم الكمال ليس حكما شرعيا وعن الثاني فان وجوب الاقتصار لم يثبت بالمنطوق
بل بالمفهوم والقائل بعدم جواز الزيادة على النص بالاحاد لا يقول بثبوت المفهوم والمصنف
لكونه قائلا بالمفهوم رد هذا الجواب بان وجوب الاقتصار ورفعه بالزيادة حكمان
شرعيان ثابتان وقد رفعنا بدليل شرعي فيكون نسخا لكنه انما هو لو تحقق ان المفهوم
كان مرادا ثم ارتفع بالزيادة ولا سبيل الى معرفته بل لعله ورد بيانا لاسقاط المفهوم متصلا

به او قرسا منه كما قاله الغزالي هذا ان اراد ان ثبوت الحرمة كان بالمفهوم صح ان العدد لا مفهوم له عنده وان اراد ان ثبوتها بنحو لا ضرر ولا ضرار في الاسلام من العمومات فزيادة العوض تكون مخصصا للعموم لا نسخا اللهم الا ان يبين تحققها في هذا المحل ثم ارتفاعها وانى له وان اراد ان ثبوتها بدليل خاص ورد فيه فلا يثبت له وان لم يكن محرما فليس

ح

بنسخ قال الشيخ فيه اشكال لان ما لم يكن محرما يجوز ان يكون مندوبا فيها كالدعاء لا مباحا والندب حكم شرعي اللهم الا ان يريد بقوله ما لم يكن محرما ما يجوز في الصلوة من غير ان يرد فيه دليل سمعي قالوا ثبت تحريمها اي العبادة السابقة كان حكمها تحريم الاتيان بها دون بدون الزيادة من الجزء والشرط ثم ارتفع هذا التحريم وثبت بدله جواز الاتيان بها او وجوبه بدون الزيادة فكان بعض الزيادة رفعا لحكم السابق الى بدل فيكون نسخا ويمكن تقرير الجواب ان معنى تحريم الاتيان بالسابق بدون الزيادة هو وجوب الاتيان بالزيادة معه وهو حكم الزيادة لا حكم السابق وليس الزائل الا هذا الوجوب كما اشار اليه بقوله وانما الزائل وجوبها فيكون المرتفع حكم الزيادة لا حكم السابق فبطل قولكم ان بعض الزيادة رفع لحكم السابق ثم ان ارتفاعه ليس الى بدل لانه بدله كما زعمتم اما وجوب الاتيان بالباقي بدون الزيادة وهو خلاف الفرض لان الفرض ان مجرد نقصان اجزاء والشرط هل هو رفع لحكم السابق من غير دليل اخر يدل على تجدد هذا الوجوب واما جواز الاتيان بالزيادة فيجوز اجتماع الاتيان بالسابق معها ومع عدمها وهذا الجواز ليس حكما شرعيا لانه ثابت بحكم الاصل فلا يصح قولكم ان ارتفاع حكم الاصل الى بدل فقوله ما ارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا اي ارتفع حكم شرعي هو وجوب الزيادة لا الى حكم شرعي بل الى الجواز الثابت بالاصل فلا يكون الارتفاع المذكور نسخا لحكم السابق الى حكم شرعي كما زعمتم وقد ابطلنا

منها

بالمنع

قد يوجد في بعض النسخ بعده والمختار جواز نسخ جميع التكاليف وقال الغزالي وهو مما الحق بالشرح وقد سقط عن القلم في نسخ الاصل ولا بد منه كما ذكره صاحب الردود قال لنا هذا دليل على جواز رفع جميع التكاليف وبيانه ان التكليف غير واجب اصلا فيجوز رفع كله كما يجوز رفع بعضه واحتج الغزالي ومن تابعه على عدم جوازه بان نسخ جميع التكاليف مستلزم لبعضه لان نسخ جميعها لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف وكل ما يستلزم نقيضه فهو محال هذا توجيهه في المتن ولما كانت الملازمة ممنوعة لجواز ان ينسخ جميع التكاليف من ايجاب معرفة النسخ والناسخ على المكلف احتج في الشرح لنفي المعرفة وقال فانما يمكن معرفته اي معرفة نسخ جميع التكاليف بمعرفة النسخ والناسخ لنسلم الملازمة لان معرفة نسخ الجميع يستلزم معرفة النسخ والناسخ وان لم يستلزم نسخ معرفتهما فيتعلق بحث معرفتهما على تقدير معرفة نسخ الجميع فيلزم خلاف المقدر واجاب عنه بان لزوم

خلاف المقدر ليس كما ينبغي وهو لا يصح في القياس الاستثنائي لجواز ان يكون بطلان اللازم وارتفاعه على تقدير وثبوت اللزوم على تقدير اخر وبيان ذلك ان معرفة نسخ الجميع ابتداء يستلزم وجوب معرفة النسخ والناسخ لا دواما فيمكن ان يعرف المكلف ابتداء نسخ الجميع معرفتهما ثم يسقط عنه وجوب معرفتهما الان الوجوب اذا كان مطلقا يسقط بالفعل مرة فيبقى معرفة نسخ الجميع بدون وجوب معرفتهما فيعرف ان لا تكليف عليه اصلا وهو تمام مطلوبنا القياس القياس حقيقة تقدير

مبحث القياس

شيء باخر ليعلم المساواة والمفارقة بينهما فاطلاقه على المساواة مجاز من باب اطلاق السبب على المسبب وبهذا اشعر قوله قدرته به فساواه قال صاحب الاساس قاس به وعليه والقه وقاس الطبيب الشجة بالمقياس فقدر غورها به وقال الشارح العلامة انما عدى بعلى ليدل على البناء فان استعمال الصل للتضمين وذلك انه هذا بيان للمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي وليس تعليلا وان كان في صورته لان الحد لا يكتسب بالبرهان او يعلل لان الغرض من الحد اذا كان بيان حقيقة مستندة الى طالع يمكن ان يبرهن عليه وهذه القيود اعتبرها الفقهاء في ماهيته قاله ابو الحسين في المعتمد وبذلك يحصل ظن مثل الحكم لا القطع به لما بين في الكلام ان التمثيل لا يفيد الا الظن لا بناء على كون المشترك علة للحكم لا القطع به وهو انما يثبت بالعلل

بتردد في

الظنية كالدوران والسبر وغيرهما وعلى ان خصوصية الاصل ليست شرطا وخصوصية الفرع ليست مانعة عنه وهذا الاساني انقسام القياس الى القطعي والظني لان قطعيته ليست باعتبار كون حكم الفرع قطعيا على ما عرفت وربويتها هو الحكم اذ المراد بها حرمة بيعها بجنسها متفاضلا لا كونها مما يحرم فيه التفاضل لانه ليس حكما شرعيا المساواه في نفس الامر ان قبل وضعت الالفاظ بازاء المعاني الذهنية لا الخارجية على ما بين في موضع فالمفهوم من المساواة المساواة في نظر المجتهد سواء كانت ثابتة في نفس الامر او لا قلنا نعم لكنها اذا اطلقت وهي غير انشائية ينساق منها الى الفهم المساواة في نفس الامر وحينئذ لا يشمل التعريف القياس الفاسد مع انه يطلق عليه ايضا فقوله اعلم الى اخره بيان لارادة اختصاص التعريف بالقياس الصحيح وانه وان اطلق القياس على الفاسد لكنا نريد تعريف الصحيح فقط ولو جعل اعتراضا كان ايضا موجها والاول اظهر وهذا مثل ما اعترض على تعريف الحكماء للعلم بانه حصول صورة الشيء في العقل بان المتبادر الى الفهم من صورة الشيء ما يطابقه فلا يشمل التصور والتصديق غير المطابقين مع اطلاق العلم عليهما لان مقسم السافل مقسم للعالي و اجيب بان المراد بصورة الشيء ما عند الذهن انه صورته وغايته ما يلزم اطلاق

اللفظ على معناه اللغوي لا العرفي وبان التعريف للعلم المطابق   هذا عند اي
اختصاص هذا التعريف بالصحيح عند من يقول الاجتهاد دافع للحكم والمجتهد يصيب ويخطئ واما
المصوبة وهم القائلون بان الحكم تابع للاجتهاد وكل مجتهد مصيب حتى ان المجتهد الواحد اذا
قاس قياسين متنافيين في زمانين كان كل منهما صحيحا وانتفى صحة حكم الاول عند حصول
الثاني فالقياس الصحيح عندهم مساواته في نظر المجتهد والفاسد ما لا مساواة فيه في نظر
المجتهد فحقهم ان يقولوا مساواة فرع الاصل في نظر المجتهد قيل لا بد من التقييد بقولنا في
علة الحكم وكانه سقط عن القلم ولا حاجة اليه لان الاضافة في معنى العهد على ما تقرر في النحو
فالمراد بالمساواة المساواة التي ذكرها وهي المساواة في علة الحكم   هذا اذا احد
الصحيح ولو اريد بهذا اشارة الى المذكور من التعريفين اي المذكور من التعريفين يصح اذا اريد به
القياس الاعم من الصحيح والفاسد فلا يصح لكونه غير شامل للفاسد بل الواجب ان يقال
بدل المساواة التشبيه او التسوية او نحوهما مما يكون فعلا للقائس لان التشبيه الدالة
على حصول التشبيه فقد يكون مطابقا للواقع لحصول الشبه في نفس الامر وقد لا يكون مطابقا
له لعدمه فيتناول القياس الصحيح والفاسد عند المخطئة وقد يكون المشبه يراه اي
يعتقد حصول الشبه وقد لا يراه فيتناولهما عند المصوبة ايضا لا يقال التشبيه و
التسوية ثمرة القياس وفعل القائس لا دليل الحكم لانا نقول لا نم بل هو القياس المسوية
في الحكم لا العلة واعلم انه يمكن ان يقال التعريف المذكور يتناول القياس الفاسد
ايضا لان المساواة في التعريف الاول يدل على المساواة في ذهن القائس لان الالفاظ
وضعت بازاء المعاني الذهنية لا الخارجية فان كان مطابقا للواقع كان القياس
صحيحا والا كان فاسدا غاية ما يلزم من هذا اطلاق اللفظ على معناه اللغوي دون العرفي
وبمثل هذا اجاب المنطقيون لما اورد على تعريفهم للعلم بحصول صورة الشيء في العقل
بان صورة الشيء ما يطابقه فلا يتناول التصور والتصديق غير المطابقين مع كونهما من اقسام
العلم لان مقسم السائل مقسم العالي وعلى تعريفهم للقضية بما يدل على كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع بانه يختص بالمطابق فلا يتناول التعريف القضية الكاذبة لما ذكر على الغير المطابق
للكيفية التي في نفس الامر فقالوا اي صورة الشيء ما اعتبر الذهن انه صورته سواء كان
مطابقا اولا والقضية ما اعتبر دلالته على كيفية نسبة المحمول الى الموضوع سواء طابق الواقع
اولا لكن لما كان المتبادر الى الفهم عرفا من المساواة هي المساواة في نفس الامر وكانت
الحقيقة العرفية متقدمة على اللغوية ولم يكن في اللفظ قرينة صارفة عنها لم يلتفت اليه المص
رحمه الله   ان لا يذكر فيه العلة بل لازمها كالاثم في مثال المكره فانه ليس علة
لوجوب القصاص بل علة وجوبه هو القتل العمد العدوان وحكمته قصد الشارع حفظ النفس

والاثم لازم للعلة وكوجوب رد عين المال بعينه في مثال المسروق فانه ليس علة لوجوب
ضمان المال المسروق اذا تلف بل علته اليد العادية وحكمته قصد الشارع حفظ مال الغير و
هو لازم للعلة واطلق في الشرح العلة على الحكمة لانها هي العلة حقيقة   في المكره هو على
لفظ اسم المفعول وقوله كالمكره على لفظ اسم الفاعل وصورته ان يقال يجب القصاص على
المكره قياسا على وجوب القصاص على المكره والجامع ياثم كل واحد منهما بالقتل اما المكره
فلمباشرته لا لانه واقع بقصده وان لم يكن برضاه وليس الة محضا بل شريك للمكره واما المكره
فبالتسبب الذي في قوة المباشرة وهذه هي المسئلة في الخلاف بين الشافعي وبين ابي حنيفة
ومحمد فانهما قالا لا يجب القصاص على المكره لانه محمول على القتل بطبعه ايثارا لحيوته والة للمكره
فيتعلق القصاص بالمكره فقط وقال الشافعي يجب القصاص عليهما وقاس المختلف فيه
وهو المكره على المتفق عليه وهو المكره لاستوائهما في الاثم فان اثم المكره لمباشرته القتل
الذي قصده عدوانا لان الخطاب بالمنع لم يسقط عنه اذ ليس الة محضا كما اذا اخذ شخصا
وضرب به على اخر ولهذا ياثم لا يسقط عنه اثم المكره فيكونان كالشريكين هذا ويجوز ان يعكس
ويقرا الاول بلفظ اسم الفاعل والثاني بلفظ اسم المفعول ليكون اشارة الى خلاف
زفر فانه ذهب الى ان القصاص انما يجب على المكره لانه المباشر والفعل صادر منه حقيقة
وحسا وقرر الشارع حكمه عليه وهو الاثم فيغلب المباشرة على التسبب فيستدل على
بطلان مذهبه بان المكره يساوي المكره في الاثم لانه لولا اكراهه على القتل لما هجم عليه سيما
وعادة المفلسين ان لا يباشروا القتل بانفسهم ويكون هو الغير عليه فيجب القصاص
عليه كما على المكره هذا هو المذكور في الكتب الفقهية للشافعية والحنفية وكلا الوجهين
في الرواية صحيح والاول اولى اشارة الى معظم الخلاف وان عين صاحب الردود الوجه
الاول منهما   ياثم بالقتل قالوا الاثم ان المكره ياثم بالقتل بل انما ياثم باتخاذ نفسه
الة له وقصده اليه سلمنا ذلك لكن القتل له جهتان احدهما الجناية على المحل وتفويته والتفويت
معتبر في حق المكره لانه مقصوده وهو حاصل عليه لا في حق لانه الة له ومحمول المكره وليس
الاختيار فيه مفوضا اليه ومستندا الى سوء طبعه والاخرى الجناية على دينه لانه اعتقد
تحريمه وارتكب ما راى حظره في دينه وهذا معتبر في حق نفسه لانه لم يقصده المكره ولا
في ان يتحد الفعل ويكون له جهتان يعتبر احدهما في حق غيره والثانية في حق نفسه كما
لمجوسي اذا اكره مسلما على ذبح شاة الغير فانه يعتبر صورة الاتلاف في حق المجوسي ويحل
الذبيحة في حق المسلم وعكسه المسلم اذا اكره مجوسيا على ذبح شاة الغير يجب الضمان على
المسلم ولا يحل الشاة واجاب اصحابنا عن الاول بان القتل واقع بقصده فلو لم ياثم
به فيما لا ادنى اولى وعن الثاني بان الجناية على دينه لم يثبت له بجوها بل متفرعا على تفويت

المحل فاذا لم يأثم بهذا لم يأثم بذاك واما الذبح فانه هتك حرمة الذابح في المحل ومفسدة للمحل كالاتلاف مسلما والحر ان كان مجوسيا وهي مناسبة لاتلاف المحل فايجاب الضمان للاتلاف والحل والحرمة للموضع والغرض من نقل هذه الابحاث بيان صحة الوجه الاول في القياس وهو قياس المكره بلفظ اسم المفعول على المكره بلفظ اسم الفاعل وان قطع فيهما الفعل مسندا الى الجار والمجرور ولهذا لم يؤنث فلا احتياج الى تاويل اليد بالعضو والحاق تاء التانيث بالفعل كما فعل صاحب الردود فان المساواة في الاثم اي مساواة المكره والمكره في الاثم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بالاثم احدهما اثم الاصل والثاني اثم الفرع وهو العلة حقيقة ومساواة السارق والغاصب في وجوب رد المال المسروق والمغصوب دلت على قصد الشارع حفظ المال بالوجهين احدهما وجوب الرد في الاصل وهو المغصوب وثانيهما وجوب الرد في الفرع وهو المسروق واعلم انه كان الواقع في نسخة الاصل وجوب الضمان بغيره وقت قراءتي عليه الى وجوب الرد وقال صاحب الردود قوله بهذا الحكم من الناسخ والواجب ابدال الضمير ليرجع الى المساواة وقد عرفت صحة ما في النسخ عن مراده على هذا الجواب عول ابو الحسين قال بسميته بالقياس مجاز فلا يجب دخوله في الحد قال ولو حدد باه بتحصيل الحكم في الفرع باعتبار غيره شمل كليهما اذ اعتبار تعليل الاصل قد يكون لحصول حكمه في الفرع وقد يكون لنفي حكمه عن الفرع لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر اعلم ان لما يدل على الملازمة بين الشيئين مع وقوع الملزوم ولا دلالة لها على كون الملزوم علة للازم بل الملزوم فيها كما في سائر ادوات الشرط يجوز ان يكون علة للازم وان يكون معلوله ويجوز ان يكونا معلولي علة واحدة او متضايفين على ما تقرر جميع ذلك في المنطق وان علة الحكم في القياس اذا كانت مستنبطة يستدل بثبوت الحكم في الاصل على وجود العلة فيه ويستدل بوجودها في الفرع على حكمه على ما سيجيء اذا عرفت هذا ارشدت لما قصده الاستاذ رحمه الله في تصوير قياس العكس من استدلاله بثبوت علة الفرع اعني الصيام وهي وجوب الصوم في الاعتكاف بالنذر على ثبوت حكمه المطلوب اثباته وهو وجوب الصوم في الاعتكاف بغير النذر واليه الاشارة بقوله لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر واستدلاله بثبوت حكم الاصل اعني الصلوة وهو عدم وجوبها بغير نذر على ثبوت علته وهي عدم وجوبها بالنذر واليه الاشارة بقوله لما لم يجب بغير النذر لم يجب بالنذر ومن استدلاله على ثبات الملازمة الاولى ثبوت الملازمة الثانية الجمع عليها لانها عكس نقيض لهذه وهكذا قصده في المثالين الاخرين على مذهب الشافعي ولم ينبه صاحب الردود لما ذكرنا فذهب وقال الصحيح ان يقال في المثال الاول لما لم يجب بالنذر لم يجب بغير النذر وفي الثاني لما لم يؤد الوتر على الراحلة كان فرضا وفي الثالث لما لم يثبت للولي الاجبار

على الرجل صح نكاحه وليت شعري كيف يلزم مما صحح ثبوت الملازمة الاولى بالعكس فانه لا يلزم في العلل الشرعية ان يكون عدمها مستلزما لعدم الحكم لكونها علامات او بواعث ونقض بوجوه اما الفارق اجاب الاصحاب عنه بانه لا يلزم من الغاء نذر الصلوة في الاعتكاف الغاء نذر الصوم فيه اذ الصلوة ليست صفة للاعتكاف ومن هيآته بل من هيآت المصلي بخلاف الصيام فانه بمنزلة صفة لان كمال الاعتكاف بالصيام وكليهما كف عن الشهوات ولهذا اشترط الاعتكاف بالحاج وتحقيقه ان الحال يجب ان يكون قيدا للفعل ولهذا لم يجز ان يقال جاء زيد راكبا على ارادة الحال وكان الاولى ان يتحد عامل الحال في زيد ابوك عطوفا بحكم الاحق وكان في الحال في قولنا جاء زيد والجيش قادم في تاويل مقارنا وانما يكون قيدا له اذا كان كصفة له والحال في قوله لله على ان اعتكف صائما وصليا في تاويل المقارنة ومقارنة الصيام للاعتكاف قربة بقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بالصيام فيصح النذر باشتراط الصيام ومقارنتها للاعتكاف ومقارنة الصلوة للاعتكاف ليست قربة لعدم دليل يدل عليها فيصح النذر باشتراط نفس الصلوة له مطلقا لا مقارنتها وهكذا الكلام فيما اجابوا عن الغاء الفارق بالقياس على وجوب الصائم في الاعتكاف سواء كان بالنذر او بغيره لان قوله لله على ان اعتكف صائما كقوله لله على ان اعتكف مساما فالصائم فيه لازم بالاتفاق ولو قال لله على ان اعتكف ليلة اياما لم يلزم الصائم فيه عندنا خلافا لما ذكرناه وهكذا الجواب في السر فالذي في القياس يصح لما ذكر من المساواة من وجهين اذ في الوجه الاول وهو قياس الاعتكاف الذي لم ينذر فيه الصيام على الاعتكاف الذي نذر فيه الصيام المساواة حاصلة في الحكم وهو وجوب الصيام فيه وكذا في العلة اذ هي نفس الاعتكاف في كليهما وقيد النذر وعدمه ملغى كما في نذر الصلوة فيه وفي الوجه الثاني وهو قياس الصيام بالنذر على الصلوة بالنذر المساواة حاصلة بينهما في الحكم وهو سبب الوجوب بنذرهما فيه وكذا في العلة وهي العبادة في كليهما ولما كان المطلوب من هذا القياس وجوب الصيام في الاعتكاف بغير نذر لا عدم وجوبه في الاعتكاف بالنذر صرح بالمطلوب وقال ويلزم ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر والذي فيه عدم المساواة وهو الصيام والصلوة اذ حكم الصيام وجوبه بغير النذر وحكم الصلوة عدم وجوبه بغير النذر والعلة في الاول وجوبه بالنذر وفي الثاني عدم وجوبه بالنذر وقد يجاب هذا تمسك بقياس خلقي استثني في الاستثنائي نقيض اللازم واثبت شرطيه بالقياس والمساواة بين نقيض المطلوب والمقيس عليه حاصل على التقدير الى ان الجواب هو الثالث وهو الذي اشار اليه بقوله وقد يجاب بانه ملازمة الخ وقد ذكره الامام الرازي في المحصول وذلك لضعف الجواب الاول وهو ان لا يرد به لانه مشهور في عرف الفقهاء بالقياس وكذا الثاني لا اثباته على ان

لكل من الفرع وما دخل عليه حرف التشبيه حالتين ولا يجري ذلك في المثالين الاخيرين
وكذا الجواب الرابع الذي ذكر في الشرح فان لم يبذل حال القياس لانقال
المراد ما يحق ثبوت المساواة بين الفرع والاصل فلا يرد الاعتراض الاول والمراد بدل
المجتهد ظن المجتهد لانه يتبع وهو وان كان كان صنع للمجتهد يجوز ان يكون دليلا لان الشارع
جعل مناطا للحكم الشرعي الذي يجب عليه العمل به على ان المص استصوب تعريفه بتشبيه
الفرع بالاصل ليتناول القياس الصحيح والفاسد على مذهبي المصوبة والمخطئة والتشبيه
فعل المكلف لانا نقول انما يجاز ان وارتكاب المجاز في التعريف بلا قرينة لا يجوز
والتشبيه ليس فعل المكلف بل صنع الدليل لانه عبارة عن الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى
حمل الشيء على غيره العبارة التي نقلها عنه ابو الحسين هو حمل الشيء على غيره
واجراء حكمه عليه فعلى هذا يكون الباء في باجراء للمعية وكانه قصد بما يرادها كون اجراء
الحكم مترتبا على الحمل وحاصلا بسببه كما في جاء البرد والطيالسة لا حصول
الموجود اي اصطلاحا لانه لغة يتناول المعدوم والممتنع والحكم الشرعي نحو العقد
وان هو الظلم وهو وضع الشيء في غير موضعه الشرعي وانه غير صادق عليه لانه
ثمرة القياس اجاب عنه في الشرح بان الحمل غير اجراء الحكم على الفرع لانه وجوب
التسوية وثمرة القياس هو الاجراء فيكون صادقا عليه واليه الاشارة بقوله لان المراد به
بالحمل وجوب التسوية في الحكم وقوله اذا اريد بذلك اي بوجوب التسوية اثبات الحكم لهما
اي للفرع والاصل اشارة الى ان في قوله في اثبات حكم لهما للتشبيه وقد صرح
اي المص وان لم يصرح به في المختصر وفي جعل الضمير للامدي مع انه لم يذكره ثم جعل ذريعة
للتشنيع تعسف والجواب حاصله ان ماهية القياس لا تتوقف على تعقل
وصف الفرعية والاصلية ولا على وجود الفرع والاصل بل تتوقف على تعقل ذاتيهما وذات
الاصل هو المحل المشبه به الذي ثبت الحكم فيه وذات الفرع هو المحل المشبه الذي يراد
اثبات الحكم فيه والموقوف على القياس هو تعقل الاولين لا تعقل ذاتيهما فلا دور
فلو كان حسيا او عقليا اورد للمثال الحسي قولهم في قياس النبيذ في كونه موجبا للحد على
النبيذ في كونه يسمى بالخمر شراب مشتد فيوجب الحد كما يسمى خمرا فحكم الاصل هو تسميته خمرا
اي اطلاق الخمر عليه وهو مما يتعلق بحس السمع وحكم الفرع هو ايجاب الحد والعلة الاشتداد
وهذا ليس في شيء من القياس في اللغة نعم حكم الاصل فيه امر لغوي وللمثال العقلي قولهم شراب
مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار فان الاسكار امر عقلي ففيه اللف والنشر من
غير ترتيب مثاله قول المستدل في الجذام معرفة هذا المثال موقوفة على تحرير
مسئلة فسخ النكاح بالعيوب فلنحررها اذا كان بالزوجة عيب من العيوب الخمسة من الجذام

والبرص والجنون والرتق والقرن فعند الشافعي رضي ثبت للزوج الخيار في فسخ
نكاحها وعند ابي حنيفة وصاحبيه لا خيار له بسببها اصلا لانه متمكن من التفريق بالطلاق و
اذا كان بالزوج عيب فان كان هو الجنون او البرص او الجذام فعنده يثبت للزوجة الخيار
وكذا عند محمد وعند ابي حنيفة وابي يوسف لا خيار لها وان كان العيب هو العنة او الجب
فلها الخيار بالاتفاق الا ان الفرقة التي هي ثمرة الخيار فسخ عند الشافعي وتطليقة بائنة عندهم
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الامام قاس جواز فسخ نكاح المنكوحة المعيبة باحد العيوب
الخمسة على جواز فسخ بيع الجارية المشتراة المعيبة باحدها وقال عقد يقبل الفسخ فلا
يمتنع فسخه بعيب يؤثر في المقصود المستحق بالعقد كالبيع هذه عبارته بعينها والاصل فيه
الجارية المعيبة باحد العيوب الخمسة والفرع المنكوحة المعيبة باحدها والحكم جواز الفسخ
والجامع هو العيب القادح في مقصود العقد والى هذا القياس اشار المص بقوله الجذام
عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق مقولة كالقرن والرتق لم يرد به
انهما مقيس عليهما لانه لم يذهب احد الى جواز فسخ النكاح بالرتق والقرن دون الجذام
بل قال بعضهم بجواز الفسخ بكل منها واخرون لا يجوزه بشيء منها بل ذكرهما لبيان انه كما
يثبت جواز فسخ النكاح بالجذام قياسا على البيع يثبت جواز فسخه بالعيوب المختصة بالمراة
كالرتق والقرن قياسا على البيع ولهذا قال الامام بعد قياس جواز فسخ النكاح بالعيوب
الخمسة على جواز فسخ البيع بها والجزم ان لا نخوض في التفصيل ثم قال الامام بعد ذكر القياس
ولعسر جانبه بجانبها فانها تفسخ النكاح بالجب والعنة وهذا يحتمل ان يكون قياسا لفسخ
بالعيوب الخمسة على فسخها بالعنة والجب وان يكون قياسا لفسخ المشتاع البيع بالعيوب
الخمسة في الجارية المشتراة على فسخ المنكوحة النكاح بالعنة والجب في الزوج فعلى هذا لو
كان الجامع المعتبر في هذا القياس هو العيب القادح في مقصود العقد كان العلة في
القياسين متحدة كما في المثال السابق ولو كان الجامع المعتبر فيه فوات الاستمتاع
المستحق بالعقد فانما يثبت الخلط لو قيس جذام المنكوحة وبرصها وجنونها على رتق
الجارية المشتراة وقرنها بجامع العيب القادح في مقصود العقد ثم قياس رتقها وقرنها
في فسخ البيع بهما على عنة الزوج وجبه في فسخ الزوجة النكاح بهما بجامع فوات الاستمتاع
المستحق بالعقد وح يكون كما ذكره المص لان الحكم في الفرع المطلق وهو الفسخ بجذام
المراة انما ثبت لعلة العيب القادح في المقصود والحكم في اصله وهو رتق الجارية المشتراة
وقرنها لم يثبت بهذه العلة بل بعلة اخرى وهي فوات الاستمتاع المستحق بالعقد وهو
الوطي فلا يتحد العلة في الاصل والفرع فلا يصح القياس هذا بيان ما اورده المص
وتفاسير الشارحين مطبقة على ان مراده بالمثال المذكور قياس فسخ النكاح بجذام المنكو

اراده لعي

حه

على فسخ النكاح بعيبها وردّها ثم قياس الفسخ بعيبها وردّها على فسخها بعنة الزوج وجبّه
وعن هذا ذهب بعض المحققين وقال قوله فيمنع الخصم ان البيع ينفسخ بالرتق من سهو العلم
والصواب ان يبدل بالبيع النكاح وقول المص ان يحكم بثبت الفسخ به اي البيع فينفسخ به النكاح
ويرد فسخ النكاح بما يحكم على فسخ البيع به وبيان الحاصل صريح في انه قياس لفسخ النكاح
على فسخ البيع ولو كان كما ذكره لم يكن لذكر البيع فائدة وكان اجنبيا وقد عرفت ايضا
ان الفقهاء لم يفصلوا بين العيوب في فسخ الزوج النكاح بها حتى يجعل بعضها اصلا وبعضها فرعا
والجواب الفرق بما ذكرنا وهو ان الحكم في الاصل اذا كان مثبتا بالقياس
يلزم عدم الاحتياج الى القياس ان اتحدت العلة في القياسين وعدم اتحاد العلة في الاصل و
الفرع ان تعددت العلة فيهما بخلاف ما اذا كان مثبتا بالنص او الاجماع كما ذكرناه
كان فرعا ضمير كان لما وهو حكم الاصل لان الكلام في بيان شرائطه والمراد بالفرع كونه حكما
فرعيا من فروع الدين اي فقهيا لانه هو المراد بالفرع في قسيمه وهو قوله واما اذا كان فرعا
يخالفه المستدل ويوافقه المعترض بشهادة المثالين المذكورين له فان ثبوت حكم الاصل فيهما
سواء كان بالقياس ليكون فرعا او بغيره لا يجوز لمن يخالفه ان يقيس عليه ويؤيد ذلك قوله وهو
على مذهب المعترض وفرع من فروعه اذ لم يثبت ان الشافعي يثبت صحة صوم الصحيح بنية النفل
بالقياس ولا ان الحنفي يثبت عدم القصاص في المثقل بالقياس في غير محل الضمير
للحكم اذ الكلام فيه بشرط ان يوجد الحكم في اصل اخر غير المقيس عليه لا في فرع اخر على انه لو
كان شرط الشيء لا يجوز تاخره عنه وحكم الفرع متاخر عن القياس ضرورة ان القاعدة
مقررة شرعا وهي اعتبار العدد في غير هلال رمضان واخرجت شهادة خزيمة المسماة بذي
الشهادتين عن هذه القاعدة وهي كالمستثنى من القاعدة وعلل ابو الحسين دخول المحكوم بالجزية
غير مقدرة بان اجارتها وعلمها من هذا القبيل وكسائر الحدود وخصوصه
سائر الكفارات استعمل السائر بمعنى الجميع وهو قليل والفصيح استعماله بمعنى الباقي لانه من
السؤر وهو البقية وكانه استعمل فيه مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل والمراد اعداد الحدود
والكفارات والمقادير بها لا انفسها وفي جريان القياس فيها خلاف لكن هذا
الوصف لم يوجد اي المعنى المناسب للرخصة لكونه مشتملا على المشقة لم يعتبر في موضع اخر
لان الصنع المشتمل على المشقة الشديدة كالحداد به في العطش في قطر حار لم يعتبر في ترخيص
الافطار لصاحبها كالقسامة فان توجه اليمين ابتداء على المدعي للقتل وكذا
تعدده بخمسين لا نظير له في الاحكام لان اليمين واحدة ليس الا وانما توجد على المدعى عليه و
ليس لهما معنى ظاهر يقتضيهما ان لا يكون فيه قياس مركب لا يريد بهذا عدم اجتماع
القياسين في اثبات حكم الاصل لانه فيما سبق انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل مثبتا بالقياس

فضلا عن القياسين بل عدم اجتماع القياسين بسبب اعتباره وذلك لان حكمه اذا كان
معللا بعلة عند المستدل وبعلة اخرى عند المانع فلو قيس عليه يحصل باعتبار كل علة قياس
فيعني كون القياسين فيه كونه اصلا للقياسين لان احتلاف جزء القياس وهو الجامع يوجب
لاختلاف القياس وهو اي القياس المركب ان يستغني بصيغ المعروف وفاعله
ضمير القياس المدلول عليه بالقياس وضمير له يرجع اليه وفيه لحكم الاصل او بصيغ المجهول واللام في
الاصل بدل منزلة الضمير والمعنى حكم اصل وبه في قوله لموافقة الخصم له فيه اشعار بان الاستغناء
عن اثباته ليس لكونه منصوصا عليه او مجمعا عليه اذ يكفي فيه اتفاق الخصمين قال الآمدي
في مختصر الاحكام المسمى بمنتهى السول والامل اذا كان مدرك حكم الاصل الاجماع فمنهم من قال
لا بد ان يكون الاجماع من الامة ومنهم من اكتفى باجماع الخصمين المتناظرين دون غيرهما والمختار
في ذلك انه ان كان الخصم المنازع للمستدل مجتهدا فلا يصح القياس اذ للخصم ان يبدي وصفا
لا وجود له في الفرع لاتفاق العلماء على تجويز قياس المطعومات على الاشياء التي ورد
النص بربويتها واجمع عليها مع اختلافهم في علة ربويتها اهي الطعم او الكيل او القوت
بتركيب العلة على الحكم ضمن التركيب معنى البناء ولهذا عداه بعلى اي المستدل
لا يستغني عن اثبات حكم الاصل لموافقة الخصم لانه لكن يستنبط له علة ويبنيها عليه فعنده
حكم الاصل اصل والعلة فرع له كما ذهب اليه بعض العلماء وقد مر والمعترض يبني حكم الاصل
على العلة ويزعم انه فرع لها ولهذا يمنع ثبوت حكم الاصل عند عدمها كما سيجيء
لا يثبتها الحكم كل منهما بقياس كلي مجرد ولانه يلزم من صحة اثباتهما الاثبات كل من المستدل والمعترض
الحكم الذي يقاس على حكم الاصل بقياس فان وجد الجامع في كلا القياسين كان كل منهما
صحيحا والا لم يكن ما لم يوجد الجامع فيه صحيحا وفي المردود ان كلا منهما يثبت حكم الاصل
بقياس غير قياس الاخر وهذا غير صحيح اما اولا فلما مر ان المستدل يستغني في القياس المركب
عن اثبات الحكم بالدليل واما ثانيا فلان حكم الاصل لو كان مثبتا بالقياس لكان فرعا
لاصل اخر وقد مر بيان ذلك في مسئلة شرائطها فقد اجتمع قياسهما فيكون معنى التركيب
في القياس الاجتماع ثم ان الاول قد بين سبب تسمية هذا النوع من القياس
بالقياس المركب وما هو المختار عنده في سببها وهذا بيان سبب تسمية احد صنفيه بمركب
الاصل والاخر بمركب الوصف وهو ان المتفق عليه في الاول هو الحكم المقيس عليه وفي الثاني
هو الحكم لما مر من قوله لموافقة الخصم له فيه وكذا الوصف بقوله والثاني اتفقا فيه على الوصف
والمختلف فيه وجود الوصف في الاصل والوصل الذي ذكر في تسمية الاول بمركب الاصل يقتضي

ان سمي هذا المركب الاصل والوصف لان كلا منهما متفق عليه لكنه اضيف الى الوصف فقط
واعتبر مناسبا الى احدهما في التسمية لحصول الثمرة الذي هو المقصود بهذا التقدير وايضا
عليه الوصف للحكم عند المانع على سبيل الفرض والتقدير لا في نفس الامر ولهذا قال
المصنف رحمه الله في صاحبه باد في مناسبته كالمكاتب اعلم ان المكاتب اذا مات او قتل
وله مال يفي بنجوم كتابته لم ينفسخ كتابته عند ابي حنيفة وصاحبيه ويقضي ما عليه من ماله ويحكم بعتقه
في اخر جزء من اجزاء حياته وهذا قول ابن مسعود وعند الشافعي ينفسخ كتابته ويموت رقيقا
لان المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وهذا قول زيد بن ثابت فعلى هذا لو قتل حر مكاتبا بالدم
وفاء وله وارث غير المولى لم يكن لاحد قصاصه عندهم وان حكموا بحريته لقيام شبهة دارئة له
اذ ظهر الاختلاف بين الصحابة في انه حر عند زهوق روحه او عبد وعند الشافعي للمولى
حق القصاص على قاتله وان كان عبدا لكونه رقيقا عنده حال زهوق الروح فعدم اقتصاص
الحر بالمكاتب متفق عليه الا ان علته عند الشافعي فضيلة القاتل على المقتول بالحرية وعندهم
جهالة المستحق والشبهة فقاس بعض اصحابه عدم جواز اقتصاص الحر بالقن على عدم جواز
اقتصاصه بالمكاتب فمنع بما ذكر وهذا انما يرد لو لم يستدلوا على عليه فضيلة القاتل على المقتول
لعدم القصاص بالسبر بان يقال علته اما جهالة المستحق ولا يصح في الاصل اذا قتل قنا ولا يجوز
كونها علة في المكاتب خاصة لان التعليل بالعلة القاصرة لا يجوز عندهم واما فضيلة القاتل على
المقتول فيصح ما ذكرنا واما غيرهما وهو منتف بالاصل كما ذكره الامام في العدة ويعقوب
الاتفاق على ثبوت حكم الاصل والشبهة في نفس القصاص لا ابتداء فكيف يدرأه الشبهة
في مستحقه او منع الحكم في الاصل فان قلت حكم الاصل متفق عليه من بين المستدل
والخصم فكيف يصح منعه لما وافق المستدل عليه قلت منع لحكم الاصل بتقديري لانه على تقدير انها
علة لا في الواقع واعترافه بثبوت الحكم تحقيقي فلا منافاة في مسئلة تعليق الطلاق
على ان يعلق الرجل طلاق امراة بنكاحها ويقول ان تزوجت بزينب فهي طالق فعند
ابي حنيفة يقع طلاقها بنكاحها وعند الشافعي لا يقع بناء على ان الشرط المؤثر وما يتوقف
عليه ما ثره لا اداته فقاس بعض اصحاب الشافعي عدم وقوع الطلاق في قول المكلف
ان تزوجت زينب فهي طالق اذا تزوجها على عدم الوقوع في قوله زينب التي اتزوجها
طالق اذا تزوجها والجامع فيهما تعليق الطلاق على التزوج لان الوصف في معنى التعليق
فمنع بان التعليق المذكور ليس متحققا في الاصل عندي ولو كان متحققا لما قلت بعدم
وقوع الطلاق به لانه عندي علة لوقوع الطلاق فان قلت فلم ان مركب الوصف

هو ما اتفقا فيه على الوصف اي علته وعليه تعليق الطلاق على التزوج لعدم وقوع الطلاق
في هذا المثال ليست كذلك لانه علة لوقوعه عند ابي حنيفة وعند الشافعي علة العدم ووقوعه
قلت عليته عند المانع على سبيل التقدير والفرض وعند المستدل على سبيل التحقيق فكان
المانع يقول التعليق المذكور على تقدير عليته لعدم الوقوع ليس موجودا في الاصل وعلى تقدير
وجوده ليس علة لعدم الوقوع عندي بل علة لوقوعه وحاصله ان الخصم لا ينفك
في هذه الصورة عن منع علة الاصل الذي هو منع الحكم فيمنعه ايضا بتقديري لانه على تقدير وجود
العلة في الاصل لا تحقيقي فلا يبادر في حاصله ان الحكم في القياس المركب متفق عليه مطلقا
ويدعي ان ذلك هو العلة ذلك اشارة الى العقد المختص بالاصل وينبغي ان
يراد به ما هو اعم من خصوصية الاصل لان المانع لو وافق الحكم عندي هو نفس محل
الاصل لجواز ذلك فلا يجوز القياس عليه لمنعه وكذا المركب من الوصف الذي ابداه المستدل
مع امر اخر لا يوجد في الفرع والا فللمستدل ان يثبت انه مقدمة من مقدمات
دليله فلو لم يقبل اثباته بدليل لم يقبل منه مقدمة يقبل المنع واللازم باطل ودليل اثبات
وجود علة الحكم في الاصل قد يكون عقليا كالاستدلال على وجودها بوجود ملزومها وقد يكون
حسيا سواء كان حسن السمع كما يستدل على وجود التعليق في زينب التي اتزوجها طالق
باطلاق اهل العربية التعليق عليه وسماع ذلك منهم وهذا كما مثل قبل ذلك للحكم الحسي
تسمية النبيذ خمرا او غيره وقد يكون شرعيا من الكتاب والسنة والاجماع
كما لو كان مجتهدا وظن اي مثال لزوم المعترض القول بموجب الدليل على وجود العلة
ما اذا كان المعترض مجتهدا فانه اذا ظن وجود العلة في الاصل بالدليل الذي اورده
المستدل لزمه القول بموجبه وذلك لان ظنه مناط للحكم الشرعي العملي لا التقليد للمستدل
فيما اورده من الدليل الا اذا كان مقلدا فانه لا يلزمه القول بموجب الدليل اذا ظن لانه
لا اعتداد بظنه في درك الاحكام الشرعية ولا يجوز له مخالفة المجتهد لظن بطلان دليله
والناظر حكمه تقديرا بمنزلة دليل اخر على انه يلزم المعترض القول بموجب
الدليل وبيانه ان الناظر اي المعترض من المناظرة وهي النظر بالبصيرة من الجانبين
في النسبة بين شيئين اظهارا للصواب فلو اي مانع للناظر اي المستدل فان منشئ نظرهما
وحرى غرضهما اظهار الصواب فاذا ظن احدهما وهو مجتهد الصواب لزمه القول به
فكيف اذا حصل الظن تصادقهما اي تعاونهما واتفاقهما يقال تصادقوا على الشيء
اي تعاونوا وفي بعض النسخ تظاهرهما والمعنى واحد اذ الظهير المعين ومنه قوله تع
والملائكة بعد ذلك ظهير او احالة هي المناسبة ويسمى ايضا تخريج المناط ويسمى

لضم نشر الحال السريع الشر الحركة تعالى رأيت القوم يسرا أي منشر بن
وفي الحديث انك تسير الماء اورده الجوهري في الصحاح وعلم التخالف
بالاعا اي كون اختلاف المتناظرين علة لتخلف كل منهما على ما قاله الاخر ثابت بما نص
الحديث وذلك لانه لولا عليته لما كان في اعتراته فائدة وانما لم يقل بالنص مع ان
اقتران الشرطية بالوصف من مراتب صريح النص للعلية واذا منضمنة لانحطاط
درجتها عن درجة ان يوجب تسلسل البحث اي طوله لتوجه المنع على حكم الاصل
واستدعائه الجواب وبإتيان المنع عليه واستدعائه جوابا وهكذا والدليل على
ان مراده هذا قوله وهذا لا يختص حكم الاصل ودونها يعرف هذا منع لقوله
وهذا لا يختص حكم الاصل بالفرق بين حكم الاصل وغيره من مقدمات القياس و
ذلك ان حكم الاصل حكم شرعي مثل حكم الفرع المطلوب اثباته بالقياس ومن يتكلم في مسئلة
الكلب ثم انتقل الى الكلام في مسئلة الحرير بعد مستقلا بخلاف من تكلم في مسئلة الكلب
ثم انتقل الى الكلام في صفاته فانه لا يعد منتقلا فلا اختصاص بذلك اختص بعدم قبوله
للمنع والاستدلال عليه اصطلاحا لا لاجل ان له تأثيرا في ذلك كما سيجيء في الاعتراضات
واشار ههنا اليه بقوله وما يحمله فهذه اصطلاحات وفيه نظر فيما يصطلح عليه اي
اصطلح على ذلك نظرا الى انه حكم شرعي يعد البحث فيه انتقالا كان لكل ان يصطلح
على امر نظرا الى ما يختص به واعتبار دالة ولما كان هذا جوابا جدليا يصلح في كل ما يصطلح
عليه قال وما يحمله وانما قال نظرا لان الاصطلاح بدون النظر في المناسبة
المختصة في قوة الخطاء عند المحصلين وسيأتي لذلك زيادة بيان
هو ما سيجيء في بحث شروط العلة انه يجب ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم
الفرع لا بعموم ولا بخصوص لانه يمكن اثبات حكم الفرع بالنص كما يمكن اثبات حكم
الاصل به فالعدول عنه الى القياس تطويل بلا فائدة فانه يحتاج الى اثبات حكم
الاصل بالنص ثم العلة ثم وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت حكم الفرع بها والاول
لا يحتاج الا الى البحث عن سند النص ومتنه واثبات حكم الاصل ايضا يحتاج اليهما
واعترض الاستاد رحمه الله هنالك بانه قد يكون النص مخصصا والمستدل
او المعترض ممن لا يراه حجة الا في اقل ما يتناوله فيتعسر اثبات حكم الفرع به فيثبت
به العلية ثم يعمم به الحكم في جميع موارد العلة وايضا قد يكون دلالته على العلية اظهر من
دلالته على العموم كما يقول حرمت الربوا في المطعوم للطعم فان اللام يصرح في العلية
وعموم المفرد المحلى باللام يختلف فيه واعلم انه يعرف من هذا ورود هذين الاعتراضين

فيما اذا كان دليل الحكم عاما فانه اذا كان دليل الحكم عاما مخصوصا او كان عمومه
غير ظاهر وكان حكم الاصل مما ورد فيه النص وكان المستدل والمعترض ممن لا يراه
حجة في غيره كان في العدول عنه الى القياس فائدة فيجب ان يكون الملازمة في قوله والا لم
يمكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى الى اخره ممنوعة ويعني به هذا
اشاره الى الفرق بين الدليل والعلة فالدليل عندنا عام وهو اما متفق عليه وهو
الكتاب والسنة والاجماع والقياس واما مختلف فيه وهو الاستصحاب والاستحسان
وقول الصحابي والمصالح المرسلة والعلة ما شرع الحكم لاجلها من وجه المصلحة فالعلة
في الاصل والفرع يجب ان يكون واحدة ليصح القياس وانما قال ما يعلل به
حكم الاصل لان الكلام في علة حكم الاصل بخلاف الدليل فان الاصل يثبت حكمه بالاجماع
او النص والفرع يثبت حكمه بالقياس وقد مرت الاشارة الى هذا في اخر بحث
القياس المركب بقوله الجواب الفرق بما ذكرنا وانما يعرف بها الحكم
اذا لم يكن وذلك لان المعرف يجب ان يستقل بالتعريف ولا يجوز ان يتوقف تعريف
احدهما للموقوف على تعريف الاخر له والعلة الشرعية انما يكون علة شرعية بيان الشرع
ان الحكم يثبت بثبوته ويبقى ببقائه وفيه تعريف للحكم واعتماد عن تعريف العلة له
ولا يعرف الحكم ايضا فيه اشارة الى ان العلة الشرعية يعرف عليتها
بدليل الشرع ويعرف حكمها ايضا بدليله فلو عرف ثبوت الحكم بها
لزم الدور لتوقف معرفة حكم الاصل على معرفة العلة وتوقف معرفتها على معرفة الحكم
لان المستنبط انما يعرف بعد الحكم واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون علة حكم الاصل
امارة مجردة بل يجب ان يكون الغرض منها الاطلاع على حكمة مشروعية الحكم الا انه يعرف
فقيل لزوم الدور ممنوع لجواز ان يتوقف معرفتها على معرفة ثبوت الحكم مطلقا وهو
معرفة ثبوت الحكم في محل المعين على معرفة العلة فيختلف الجهتان كما نص الشارع
على حرمة الخمر وعلل حرمتها بوصف الخمر وهو كونها مائعا يقذف بالزبد فيعرف
حرمتها بالنص وثبوتها في جميع جزئيات الخمر بالوصف وفيه نظر لانه اذا توقف
معرفة حكم الاصل على معرفة العلة كان قياس حكم الفرع عليه ترجيحا بلا مرجح لان
العلة معرفة لكليهما والوجه قياسه على جانب الحكم فيه من غير توقف على معرفة العلة
كما في قياس السفرجل على التفاح ثم قياسه على البر واما قوله كما نص الشارع الى
اخره فلا قياس فيه ومعرفة الحرمة في جميع جزئيات الخمر متوقف على معرفة اللغة
ولا يصلح مقصود الخروج عن الحكمة ولانا تتبعنا احكام الشرع فعلمنا ان نظر الشارع
وقصده في مشروعيتها تحصيل المصالح ودفع المفاسد لا تفويت المصالح واعلم ان

المصلحة كما سيجئ في بحث المناسب هي اللذة ووسيلتها والمفسدة هي الالم ووسيلته سواء
كانتا من النفسية او البدنية ومن الدنيوية او الاخروية وبهذا يظهر فساد ما قيل في تعليله وهو
لان تفويت المصلحة مفسدة ودفعها تعالى الآم عدم صلوحه للمقصود لجواز ان يكون
عدمه منشاء المصلحة راجحة على مصلحة منشاء من وجوده وعدم المانع ليس
علة قيل عليه لم لا يجوز ان يكون عدمه منشاء المصلحة ودفعها المفسدة منشاء من وجوده
فيكون مقتضيا وعلة المانع ايضا ومثله يصح التعليل به قوله حتى يكون عدمه مناسبا
عامة لكون وجوده منشاء المفسدة لا للمعطوف عليه وهو كون وجوده منشاء المصلحة
لان عدمه ح يكون مفوتا للمصلحة ومفوت المصلحة لا يكون مناسبا بالضرورة ومدمه
عليه بقوله قيل ذلك ولا يصلح مقصودا فلم يتعرض له ههنا والا لزم ان يستلزم
عدم وجود المناسب ليحصل الحكم به قيل عليه هذا ممنوع لما سمعت ان المظان لا
يجب اطرادها وقد نبه عليه ايضا في البحث السابق ان كان ظاهرا
اعني عن المظنة قيل عليه هذا ممنوع لجواز ان يكون ظاهرا لكن لا يكون منضبطا
وح يكون هو نقيض المناسب لانه يكون مساويا بالبعض للمناسب ومساوي البعض
يطلق عليه البعض لان النقيضين سيان في الخفاء والجلاء فمنع هذا الجواز
اختلاف النقيضين جلاء وخفاء لتكرار والفرق بينهما من الاسماء كيف والملكات
اجلى من الاعدام لان نقيضه اي نقيض الامر الوجودي الذي هو نقيض المناسب واعلم
ان هذا الدليل لو تم دل على عدم صحة التعليل بالعدمي مطلقا وتعليل العدمي بالعدمي
جائز اتفاقا فيكون منقوضا وحاصل الدليل ان العدم لو كان علة لكان اما مناسبا
للحكم اي حكمه ومظنة اي امرا مشتملا على الحكمة لان الكلام فيه العلة بمعنى المقتضي والمقتضي
للحكم حكمه ان كان اقتضاؤه بالذات ومظنة ان كان اقتضاؤه بالعرض واللازم
باطل لان العدم المعلل به ان كان مطلقا لا يكون مناسبا ولا مظنة لحكم في محل
لعدم اختصاصه بمحل وان كان مضافا الى امر فلا يخلو ذلك الامر ان يكون منشاء لمصلحة
يحصل من ترتب الحكم عليه او لمفسدة او لا يكون منشاء لشيء منهما والاول هو ان يكون منشاء
لمصلحة لا يجوز ان يكون عدمه علة لان مفوت المقتضي لا يكون مقتضيا وكذا الثاني لانه رفع
للمانع ورفع المانع لا يعد مقتضيا وان كان يوهم انه مناسب للحكم لكونه دافعا للمفسدة
والثالث وهو ان لا يكون منشاء لمصلحة ولا مفسدة لا يخلو اما ان يكون منافيا للمناسب
وجودا وعدما او لا والاول لا يكون عدمه مقتضيا للحكم لا مناسبا ولا مظنة وان كان
يوهم انه مظنة لاستلزامه للمناسب لان المنافين وجودا وعدما يستلزم عدم كل
واحد منهما عين الآخر لان عدمه مساو للمناسب جلاء وخفاء ومظنة المناسب يجب

ان يكون اجلى منه وكذا الثاني لانه ان كان بينه وبين المناسب منع الجمع فقط
جاز عدمه بدون المناسب فلا يكون مظنة ولا مناسبا ومنع او لا يكون منافيا
عليه ما عرفت وما ذكر في الشرح من انا نختار ان العدم المعلل به عدم مضاف الى شيء
امر ليست وجوده منشاء المصلحة ولا مفسدة لكنه مناف للمناسب وجودا وعدما لان
عدمه هو عين المناسب والمستدل لم يتعرض لابطاله وانما ابطل كون عدمه مظنة
للمناسب وقد يقال قد يمنع هذا منع اللازم في قوله لو كان صالحا لمنع
بانه قد يمنع تعليل اجبار الاب والجد على البنت بالبكارة في السر وهي عبارة عن
عدم الاصابة بالوطي وكذا تعليل تصرف الولي في مال صولية بالجنون وهو عدم العقل
وليس لقائل ان يقول عدم البلي انما يكون بسبب كون العبارة عنه عدمية لا وجودية
لانه دعوى لا دليل عليها فلا يسمع فالضمير في عدمه للشيء المعلوم من السياق او للعلة في
تاويل المذكور بالسبب وقد منع الملازمة ايضا بان صلوح العدم للعلية لا يستلزم الوقوع
ولا الوقوع السماع لجواز ان يكون يتمسك بدليل اوثنا وطائم يتمسك به الاولون كما في
الاجماع ولا يخفى ان نفس التحدي هذا اعتراض على قوله على المعجزة
التحدي وعدم المعارضة شرطها بانه لو كان كذلك لكان التحدي بنفسه مستقلا بالعلية
والاقتضاء لكن يتوقف تاثيره على عدم المعارضة وليس كذلك والا لكان مقتضي الاعجاز
متحققا في كل من يدعي ولا ساغ هذا المنع في الدوران اذ لا امتناع في ان يكون الطرد علة
ويتوقف تاثيرها على العكس فلا يؤثر الطرد المجرد ويؤثر مع العكس وكون العكس معتبرا
في ماهية الدوران لا يستلزم دخوله في عليته لجواز ان يكون احد جزئيه علة والآخر شرطا
اما المعجزة فشرط فيها هذا شرط لحصولها لا لتاثيرها فلا يسمى
المتكلم جزءا اي الفصل يطلق عليه الجزء والصفة النفسية ايضا لان المثلين عند المتكلمين هو جان
بالمشاركين بالصفات النفسية مطلقا وعند المعتزلة بالمشاركين في اخص الصفات
النفسية واما الجنس وهو الجزء الاعم فلا يطلق عليه الجزء وانما يطلق عليه الصفة النفسية
فلا ينتقض قولنا المتعدية لا يكون جزء المحل بل عرف بالعلة والنص دل
على كونه دليلا هذا يفهم من كلام المص فان قلت هذا يناقض ما مر في مباحث
اشتراط كون علة حكم الاصل بمعنى الباعث من ان العلة ان كانت امارة فان كانت
منصوصة عرف الحكم ايضا بالنص لا بها وان كانت مستنبطة يلزم الدور قلت اختلاف
النسبة يدفع فان الكلام ههنا في كون العلة متعدية وفيما استدل المستدل على ان القاصرة
لا فائدة لها اصلا ثم قال لانا ذلك لم لا يجوز انها تفيد ثبوت حكم الاصل والنص يفيد
علته له مثلا من شك في جوهرانه فضة او رصاص لا يعرف ربويته اذا عرف كونه

نصه جاز ان يعرف حكم ذلك بخصوصه وكون النص على الربوية انما عرف بالنص والكلام
هنا في كون العلة معرفة لحكم الاصل لا الثبوتية في جزئياته فيقال لو كانت العلة امارة مجردة
وكانت منصوصة عرف الحكم ايضا بالنص لا بها فلا يجوز كونها معرفة لثبوت الحكم في بعض
جزئيات الاصل على النص مما لا نزاع فيه محمود   والمختار هذا التفصيل هذا مذهب
سادس يفصل في المستنبطة والمنصوصة معا   فلا يكون تعاطي في خصوصه
محل النقض اي المنصوصة لا يجوز ان يكون قطعية دلالتها على العلية مقطوعا في محل النقض
بخصوصه والا ثبت الحكم فيه لعدم جواز تخلف المدلول عن الدليل القطعي ولا في غيره
والا فلا تعارض لان معنى كون النقض يبطل العلية انه يبطلها مطلقا او في غير محل النقض
اذ لا فائدة في اثبات عليتها في صورة النقض وابطالها ح فان كانت دلالة التخلف
في صورة النقض على عدم العلية فلا تعارض بينه وبين القطع وكذا ان كانت قطعية
اذ لا تعارض بين القطعيين   مانع يمنع من العلية وصف المانع بقوله يمنع من
العلية تنبيها على ان المراد به اعم من وجود المانع وعدم الشرط لانه كثيرا ما يطلق على
عدم الشرط كما مر في تقسيم خطاب الوضع وان خص في الاصطلاح بالامر الوجودي الذي
يمنع   وخصوصه هذا المدلول ملغى لم يؤنث الخبر وان كان المبتدا بتاء
التانيث لان المصدر يذكر ويؤنث   فالاصوب اي العلية يعرف بالنظر
الى ذاتها لتضمنها مصلحة عند ترتب الحكم عليها وكذا المانع يعرف بالنظر الى ذاته لتضمنه
مفسدة لو ترتب الحكم مع على العلة فلا يتوقف معرفة احدهما على الاخرى نعم كون الشي
مانعا بالفعل من ترتب الحكم على العلة يتوقف على العلة ونحن لا نريده   فان دليلها
اي دليل المستنبطة اقتران الحكم بها اذا عدم المانع فيتخلف الحكم عنها عند وجود المانع
في صورة النقض لا ينافي دلالة الدليل اذ يصدق ح انه لو انتفى المانع في صورة النقض
لاقترن الحكم بالعلة فيها ايضا   لانه لا يزول اي لان الاقوى من الاعتقادين
لا يزول بالاضعف منهما فان التعيين يزول بالظن وهو بالشك لانها قسمات منها تضاد
فيمتنع الاجتماع بين كل اثنين منها مع انه لا يزول عند الفقهاء حكم الاقوى بالاضعف وان
زال الاقوى وهذا هو المراد بقولهم تيقن الطهر لا يرفع بظن الحدث ولا الشك
واعلم ان الدليل الظاهر اذا انفرد يفيد ظن العلية وكذا التخلف اذا انفرد يفيد عدم
العلية وعند اجتماعهما وتعارضهما انما يفيدان الشك في العلية وعدمها ولا يفيد واحد
منهما ح الظن فلا يثبت العلية   لانا لا نعلم ان قيل كان المناسب ان يقول
لا نعلم ثبوت الحكم الا بها وبعليتها فلو علم عليتها بثبوت الحكم بها دار اذ لا يلزم من توقف
العلم بثبوت الحكم على ذات العلة وتوقف علم العلة على ثبوت الحكم الدور لاختلاف الجهة

ظنية صح

منها

سل لا خفاء في ان العلم بالعلة من حيث هي هي لا يستلزم العلم بمعلولها بل استلزام
العلم بالمعلول انما يتحقق اذا علمت من حيث انها علة كما قرره الحكماء وذلك في نسيان ان الشرع
عالم بجميع الحرمات   والجواب الحق حاصله ان دليلكم انما تم لو توقف
ظن عليتها على ثبوت الحكم في جميع الصور حتى يحتاج ان يقال لو توقف ظن عليتها في غير
صورة التخلف على عليتها في صورة التخلف لا بالعكس فيلزم الدور او لم ينعكس فيلزم
التحكم وليس كذلك بل ظن عليتها انما يتوقف على دليل العلية من المناسبة وغيرها ثم استمرار
ظن العلية يتوقف على ثبوت الحكم في جميع الصور او في بعضها مع وجود مانع في بعض اخر
وهما يتوقفان على ظن العلية لا على استمراره فلا دور ويعلم من هذا ان المراد بالامارة
في قوله لو توقف كونها امارة ما يظن عليته وذلك لان الامارة ما يفيد الظن بالمط
وافادتها الظن اما الظن دلالتها وسقوط ما ذكر في الترديد من ان هذا اشكل فيما
اذا كان العلم بالتخلف مقارنا لا متاخرا كما مر في المذهب الثالث اذ غاية ما يمكن
ان يقال هنا منع كونه كلاما على السند انه يجوز ان يحصل ظن العلية والعلم بالتخلف
لوجود المانع معا فلا يكون استمرار ظن العلية متوقفا على وجود المانع وهو لا يضرنا
قلنا هذا بعيد اي العلم بوجود قدر الحكمة في صورة النقض المساوي
لقدرها في المظنة او الاكثر منه بعيد جدا لتفاوت الحكمة باختلاف الاشخاص ولو تحقق
هذا العلم يبطل عليه قدر الحكمة لكن لا يبطل في جميع الصور بل انما يبطل عليته في صورة
لا يكون قدر الحكمة فيها اكثر ويلحق بها حكم اخر انسب بحصولها كما في صورة قطع اليد
باليد بحكمة الزجر والقتل بالقتل بحكمة زجر اكثر يلحق بالحاجة القتل ولا يلزم منه
ابطال عليته في هذه الصورة فلا يرد نقضا لجواز ان يكون وصف وحده علة لامر وضم
صفة او شرط علة لامر اخر كالزنا فانه بدون الاحصان علة للجلد وبشرط الاحصان
علة للرجم ولا يعد تخلف الجلد عنه في هذه الصورة نقضا لكونه وحده علة للجلد وجواب
لو في قوله ولو تحقق محذوف وهو يبطل العلية لدلالة لكن عليه لوجوب وقوعها
بين كلامين متغايرين نفيا واثباتا   يحصل بتلك الحكمة اعلم ان اشتمال
المحل على الحكمة سبب لمشروعية الحكم ووجود الفعل الذي يتعلق به الحكم من حيث هو
متعلق سبب لحصول الحكمة وحصول لها الا ان العلة الباعثة في مشروعية الحكم هي الحكمة
والعلة الباعثة متقدمة عقلا ومتاخرة خارجا   في الزجر عن القطع خبر
لان وفاعل قوله ويلحق ما يحصل به الزجر الاكثر اي يلحق بالزجر الاكثر الذي
هو الزجر عن القتل لكونه حكمة اكثر متعدا امر الحكمة التي هو الزجر عن قطع اليد حكم يحصل
به هذه الحكمة التي هي اكثر من الحكمة التي هي اقل وهو حكم ينزجر به المكلف عن قطع اليد

المحال صح

وعزه اعني القتل فاوجب القتل لذلك   وانه بين النقض والكسر لانه ان
نسب الى مجموع الوصف فهو كسر لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم وان نسب الى بعضه
الذي تخلف الحكم عنه فهو نقض   وصف المتروك الاضافة فيه من باب
الاضافة في حاتم فضله اي الوصف المتروك   والحق انه اي ان الخلاف في الاثار   ط
وعدمه   وعلى هذا يمكن المراد بسقوط الحكم عدم تعلقه بالمكلف كما ارادوا
بسقوط القضاء في تعريف الصحة عدم تعلق القضاء بالمكلف لاعدمه بعد الوجود لان
الحكم عندنا قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه ولاعدمه راسا اذ لا يلزم من مجرد ثبوت
الحكم تكليف المحل بل انما يلزم من ثبوته مع تعلقه المناط الموقوف على العلم او الظن
وقد يقال اي لاحاجة الى الاعتذار بان المراد بانتفاء المدلول عند انتفاء دليل انتفاء
العلم او الظن به عند انتفاء دليل لا انتفاؤه في نفس الامر لظهور بطلانه وذلك لان
مرادنا بالعلل هي الباعثة على شرع الحكم لبعضها تحصيل المصلحة او تكميلها او دفع المفسدة   ه
او تقليلها وهي مخالفة لمطلق الدليل لان الدليل اذا اطلق يراد به معرف الحكم فيمكن ان
يقال العلل الباعثة عدمها مستلزم لعدم الحكم اذا الحكم الشرعي تابع للمصالح والمفاسد
مستلزم لها اما وجوبا كما هو راي المعتزلة او تفضلا كما هو راينا ونفي اللازم مستلزم
لنفي الملزوم وعدم الدليل المعرف لا يستلزم عدم المدلول في نفس الامر
تعدد العلل اي الخلاف في اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلل   فرع
مذهب القاضي انما صرح ههنا باسم صاحب المذهب للاختلاف فيما هو مذهبه   مالهما وهو
الامام في البرهان هذا المذهب صغوا القاضي اليه ظاهر في التعريب فلا ينافي ما صرح به
اولا انه يجوز مطلقا لانه تابع فيه الجمهور   اذ ليس ثمه ما به الاختلاف الا ذلك
اي الاضافة الى الادلة فقيل ممنوع اذ القتل بالردة حق لله وسقط بالاسلام   و
القتل بالقصاص حق العبد ويسقط بالعفو وانت تعرف ان هذا الاختلاف لا يخرج
عن كونه بالاضافة الى الادلة لان معنى وجوب القتل بالردة كونه حقا لله وبالقصاص
كونه حقا للعبد فهذه من توابع الاضافة واعلم انه يتجه في الاستدلال على مذهب
الامام انه مدعي ان الاحكام ههنا متعددة ولا تم الاتحاد لانفكاك لانه قد ينفك حدث
البول عن حدث اللمس ولهذا لو نوى رفع بعض احداثه لم يرتفع غيره عند بعض والانفكاك   ك
في القتل بسبب الردة والقصاص ظاهر فقال   فقال معترضا على ذلك وانه لو ثبت
التعدد في الحدث والجواز لا يكفيه لانه مستدل وفيه اشارة الى انه لو منع التعدد بناء
على الجواز كفى المانع ذلك واستدل ههنا على بطلانه بقوله اذ ليس ثمه الى اخره وبيانه
ان الواحد بالنوع اذا تعدد لابد له مما به الاختلاف وليس ههنا ما به الاختلاف الا

الاضافة وهو غير موجب للتعدد والا لزم تعدد الشخص الواحد اذا عرض له الاضافات
الى كثيرين بالابوة والبنوة والاخوة والجدودة وغيرها وهو ضروري البطلان
والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط اي ان لا يكن اضافة الحكم الى احد الدليلين
بانه والى الاخر اخرى غير موجب لتعدد الحكم لزم تعدد الحدث بمغايرة حدث البول
بالحدث الغائط ولو كانا متغايرين لكان يتصور ان ينتفي احدهما ويبقى الاخر اي
لا يمكن وجود كل منهما متميزا عن الاخر ومخالفا عنه كما هو شان المتغايرين وضرورة
العقل تكذبه وبهذا التقرير يسقط ما قاله بعض الشارحين من انه ان اراد بالمغايرة
التعدد مطلقا سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصور انتفاء احدهما مع بقاء الاخر وان
اراد بها التعدد على وجه الانفكاك فلا نم ان المغايرة بهذا المعنى لازمة لعدم الاتحاد
لجواز ان يكون المتعدد متلازمين   ويستدل بان الادلة الباعثة اخص لانها
هذا ينافي ما ذكرتم قبل ان الادلة هي المعرفات وليست اعم من العلل لانا نقول
لا منافاة لانا ذكرنا ان الادلة اذا اطلقت يراد بها المعرفات فاذا اطلقت على
العلل مع التقييد بالباعثة لا يكون منافيا لما ذكرنا   ويسمى بالاستقلال
مجازا لان المستقل حقيقة فيما ثبت له الاستقلال بالفعل واطلاقه على ما سيثبت
له مجاز اتفاقا وعلى ما ثبت له مجاز عند البعض وكذا اطلاقه على ما فرض ثبوت
الاستقلال له وقد   واما اذا كانت شرعية اي الادلة الشرعية وان
كانت بمعنى البواعث يجوز اجتماعها على حكم واحد بالشخص لجواز تحصيل المصالح
متعددة ودفع المفاسد ولانها اذا اجتمعت يحصل الحكم لمجموعها كما ذكرنا الا لكل منها
ليلزم ما ذكرتم ومعنى استقلالها انها لو انفردت يحصل الحكم بها ويختلف الحكم عن
العلل الشرعية لا يقدح في علتيه لان من ضرورة الترجيح بيان الملازمة اي ترجيح العلية
فرع صحة عليه كل واحد بالاستقلال لاقتضاء الترجيح الاشتراك في صحة العلية اما
حالة الانفراد وهو مستلزم للخلط واما حالة الاجتماع وهو ممحض لعدم التمسك
بالترجيح لانه انما يكون لتعيين واحد بالعلية ونفي ما سواها   لوجب
جعل كل واحد منها جزءا وذلك لان العلل المستقلة اذا اجتمعت ثبت الحكم بالجميع
من حيث هو جميع ويسمى كل منها علة مستقلة بالمجاز كما مر بخلاف المجتمعة التي ذكرها
في الاحتمالات فانه لا اجتماع فيها فلا يجب   اذا الحكم بالعلية دون
الجزئية تحكم قال   صاحب الردود الحكم بالجزئية دون العلية ايضا تحكم كما يشعر به
قوله لقيام الاحتمالين في نظر العقل وهو مردود لان صلوح كل للعلية بعد فرض علية
واستقلال كل واحد منها بالعلية يحتاج الى دليل فالحكم بالاستقلال بدون الدليل

يحكم بخلاف الجزئية فانه يكفي فيها عدم دليل الاستقلال ويتمسك بهذا ما سيجيء في قول القائلين بان العلة احدهما لا بعينها لولا ذلك لزم الحكم او الجزئية حيث لم يجعلوا الحكم لازما للجزئية بل قسيما لها فحكم بذلك عند الاجتماع اي يكون كل منها علة مستقلة لكن على سبيل المجاز بمعنى انه لو انفرد كل منها لثبت الحكم به استقلالا كما مر باعثة صفة لموصوف محذوف هو مفعول التعيين اي المنصوصة قطعية بتعيين الشارع علة باعثة فلا يقع فيها التعارض لان المعين واحد ولا الاحتمال لقطعيتها والجواب لا نسلم ان المنصوصة قطعية فانها تفيد الظن وتجويز ان دلالتها ظنية او اسنادها ظنيا ولو سلم فيجوز ان يعين الشارع باعثين او بواعث يجوز ان يكون حكم واحد محصلا لمصالح متعددة ودافعا لمفاسد مختلفة الامام وهو القائل بعدم الوقوع اي القائل بالجواز وعدم الوقوع كما مر في تحرير المذاهب اعلم انه قال في البرهان ومن طلب استعمال الصواب في هذه المسألة فليثق بامتناع اجتماع علتين بحكم واحد يريد الامتناع في تعليل نحو القائلة بغير العلة وعن ذلك قال الآمدي مذهبه المنع مطلقا وليس كذلك لانه قال بعد ذلك تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعا عقلا لكنه ممتنع شرعا فعلم ان مذهبه الجواز عقلا دون الوقوع فان قيل اذا كان كذلك فالواجب ان يستدل على عدم الوقوع وجوازه ليوافق الدليل المدعى لا ان يستدل على امتناع قلت دليله دل على جوازه بما ذكره في بيان الملازمة من ان امكانه واضح وعلى عدم وقوعه بما ذكره في بطلان اللازم وبهما ثبت المدعى ثم جعل هذا دليلا على امتناع شرعا الا انه لا يستند الى اصل بانه شرعا ممتنع ووقوعه شرعا ففيه بالمقصود وزيادة

والمختار ان كل واحد علة مستقلة اذ يجوز اجتماع البواعث على حكم واحد مع ان كلا منها مستقل في اقتضائه وهذا كما في الواجب المخير اذا حصلت افراده معا فقيل كل واحد واجب ولو حصلت بالترتيب كان الواجب هو الاول

والاحتمالات لا تخرج عن هذه لا يقال ههنا احتمال آخر وهو ان يكون العلة واحدا منها بعينه لانا نقول المراد بالاحتمالات ما قال بكل منها طائفة وهذا ليس ضروري البطلان وهذا الاحتمال ضروري البطلان لانه لما كان كل منها مستقلا كان جعل احدهما فقط بعينه علة عند الاجتماع تحكما فلم يذهب اليه احد لثبوت استقلال كل اي عند الانفراد فلا يجوز جعل كل منها جزءا عند الاجتماع مع استقلاله بالتأثير لما علمت ان العلل الشرعية ادلة قد عرفت في بيان اشتراط انعكاس العلة ان العلة الشرعية الدليل الباعث وهو اخص من مطلق الدليل ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم وقال ايضا هذا من تتمة الدليل الاول

لانه دليل مستقل وانما اعاد القول للاهتمام به لان المقصود الكلي بما قبله ولا يلزم منه اثبات كون كل واحد منها جزء العلة بل انما يلزم منه امتناع تعدد العلل كما قاله المانعون تعدد العلل وعرفت جوابه فلا بد من انضمام هذا القول اليه ليتم وبيانه انه اذا اجتمعت العلل فاما ان يثبت الحكم بكل واحد منها ولزم اجتماع المثلين وهو باطل لما مر في مذهب المانعين تعدد العلل وقد عرفت جوابه واما ان يثبت بالجميع من حيث هو جميع فيكون لكل مدخل في ثبوته فيكون كل جزء العلة وهو المطلوب واما ان يثبت ببعض دون بعض ويلزم التحكم حتى لو انتفى الاخر لم يضر عدمه لانه اذا فرض ان الحكم يثبت منها على الاستقلال فانتفاء احدهما لا يبطل استقلال الباقي بخلاف ما ادعيتم وهو ان الحكم يثبت بالمجموع من حيث هو مجموع وكل جزء العلة فان الاستقلال قائم بالمجموع وبانتفاء جزئه ينتفي الاستقلال وقد سبق التمامية الى الملازمة وبطلان اللازم فيمتنع كون عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقذر قال صاحب الردود الكلام في تعليل حكم الاصل بعلة وجودها متأخر عنه ونجاسة عرق حكم الفرع وحكم الاصل نجاسة لعابه على ما يشعر به قوله كلعابه فالاولى ان يقال يدل عرق الكلب لعابه ليكون المثال مطابقا ولم يطلع على ان المقصود بايراد هذا الاشارة الى ما ذكره الفقهاء في الخلافيات مستدلين على طهارة سؤر السباع بقياس العكس وهو ان سؤر السباع اي اصابه ما يتولد من حيوان طاهر فيكون طاهرا قياسا على ما اصابه عرق الكلب ولعابه فانه نجس لتولده من حيوان نجس فحكم الاصل هو نجاسة ما اصابه عرق الكلب ولعابه وعلتها اصابة ما يتولد من حيوان نجس وحكم الفرع هو طهارة ما اصابه لعاب السباع وعلتها اصابة ما يتولد من حيوان طاهر نقيضه كلعابه لم يذكر لقياس عليه عرفه بل القياس عليه سؤر السباع في الطهارة ولما كان كلامه في حكم الاصل لم يورد في التمثيل حكم الفرع واتبع بما هو المقصود كما في المثال السابق سلب الولاية عن الصغر اعلم ان الصبي والجنون والرق يسلب ولاية التزويج اتفاقا وينقلها الى الابعد والغيبة البعيدة لا تسلب الولاية ولا ينقلها الى الابعد عند الشافعي رحمه الله بل قال بانه له والسلطان ينوب عنه فقاس بعض الاصحاب هو بما هو على سلبها عن الصغير والعلة في الاصل عدم العقل وفي الفرع العقل وهذا ايضا من قياس العكس فان علل حكم الاصل بالجنون العارض لم كانت العلة متأخرة عن حكم الاصل لان الولاية مسلوبة عن الصغير قبل الجنون العارض له لثبت الحكم بغير باعث

منع بعض الشارحين الملازمة واسند بجواز ثبوته بباعث آخر متقدم كالصغر في
المثال المذكور كيف ويجوز تعدد البواعث وجوابه قد عرف مما ذكر في الشرح من قبل
وهو ان القائلين بوقوع تعدد العلل المستقلة اتفقوا على انها اذا ترتبت حصل الحكم
بالاولى وح لم يكن الحكم متعددا على علته فان المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت
علته اشار الى ردها بما يورد ههنا من انه يجوز اجتماع المعرفات اذا ترتبت يحصل
المعرفة اذا ترتبت المعرفة بالاول ويكون المقصود من الثاني معرفة حصة دلالة المعرفة
المدلول كما بين في علم الكلام والا فالحكم حاصل بواحد منها وعلل الحنفية
بالكيل اي بالكيل وما في معناه لانهم صرحوا بان العلة القدر مع الجنس فان لم يخالف
اجزاؤه في المكيال يعرف قدره بالكيل والا فبالوزن يخرج القليل من الطعام الذي لم
يجر العادة بكيله ووزنه فلذلك جوزوا بيع حفنة من البر بحفنتين منه ولهم عن
ذلك اعتذار وهو ان قوله في آخر الحديث الا سواء بسواء يدل على ان الطعام المذكور في
اوله هو الكثير لان ما يعرف به المساواة بين المطعومات هو الكيل والوزن فما لا يكال
ولا يوزن منها لقلته لا يتناوله الطعام قال الامام ردا عليهم ان الحديث يدل
بظاهره على ان بيع الطعام مطلقا لا يجوز على وجه من الوجوه الا على وجه التسوية فما
لا يكال عادة بقي على المنع فقد افضى هذا التعليل الى عدم وجوب الشاة
وقد يقال الواجب هو القيمة لاندفاع الحاجات بها لان ايجاب الزكوة لدفع حاجة
الفقراء وبالقيمة يندفع جميع حاجاتهم وانما وجبت الشاة لانها ما يندفع بها حاجة الاكل
فلا يلزم لا عسر وهذا مثال الاصحاب في قوله عليه الصلوة والسلم لا يقضي القاضي
وهو غضبان ان الظاهر قد يترك لقيام الدليل عليه وعلل النهي عن الحكم بتشويش الفكر
لانه معقول المعنى فاذا كان به غضب يسير لا يمنع من استيفاء الفكر جاز له الحكم
وان كان به جوع او خصلة تمنعه من استيفاء الفكر لا يجوز له الحكم مثاله
لا تبيعوا الطعام اي لو علل حرمة بيع الطعام بجنسه من الطعام متفاضلا بعلة مستنبطة
من قوله عليه الصلوة والسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وهي كونه ربويا
فيما يوزن كان في النقدين لزم زيادة حكم هو وجوب التقابض في المجلس في الاصل و
هو النقدان وهو حكم لم يثبت بالنص الذي استنبط منه العلة فيلزم الزيادة على
النص بالاجتهاد وهو غير جائز هذا اذا كان التمسك بالعلة المستنبطة اما اذا كان
التمسك في الحرمة بالنص الوارد في الاشياء الستة من الربويات فيلزم الزيادة
على النص بنص اخر مثله وهو جائز وايضا فانه رجوع عن القياس الى النص

الرجوع عن طريق الى اخر ترك التمسك بالطريق الاول ومقصود المانع المنع من
التمسك به فيحصل مراده وهذا ظاهر فيما اذا كان دليل العلة يتناول بحكم الفرع بخصوصه
اما اذا كان يتناوله بعمومه فلا اذ الرجوع الى النص لاثبات علة القياس لا لانه دليل
مستقل لاثبات حكم الفرع وبنى على هذا بقوله واعلم الى اخره والجواب
انه رجوع عن القياس هذا جواب عن قولهم انها منافية لجدله والنص لم يجب عنه فكانه
ارتضاه وحاصل الجواب ان يعين الطريق وان لم يجب لكن الطريقين اذا كان
احدهما مستقلا والاخر موقوفا عليه يتعين الاول ويلغوا الثاني فيلزم الرجوع عنه
على ان الانتقال من طريق قبل تمامه الى اخر الزام من وجه فشرع المبالغ فيه
الضمير للشهادة على الزنا وانما ذكره لان المصدر يجوز تذكيره وما بعده والمبالغة فيها ما
عناية زيادة عدد فيها لاشتراط في سائر الشهادات وهو شهادة اربع وزيادة
شرط في الشاهد وهي الذكورة ولذلك لا تسمع الشهادة فيه الا من صنف الرجال دون
كيفية الاداء ان يشهدوا ان الزاني ادخل فرجه في فرجها وانما اعتبرت المبالغ فيها
دفعا لمفسدة الحد وتعليلها وهي الرجم والايلام الشديد مع التعيير اما
قال السبكي ان مسالك العلية قد تكون نصا صريحا او ظاهرا وقد تكون مناسبة وقد تكون
سبرا وتخصيص المناسبة بالاسقاط بما لا يرجع الى امر معنوي لما صرح به المص
في شرح المفصل بل المجرد تلوين العبارة وليس ذلك بصقوله فقد مر بيان
في الاحكام وهو ان الحكم خطاب الشرع وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول
ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية لتعلقه بالمعدوم ورد بهذا قول من زعم ان الحكم حادث
لكونه صفة للحادث وهو فعل العبد فقيل الحكم صفة للشارع قائم به لكونه كلاما له و
متعلق بفعل العبد ولا يلزم من تعلق شيء لشيء كونه صفة له كالقول المتعلق بالمعدومات
بل يجوز ان يكون وجوده شرطا للوجود اي لتحقق وصف العلية وقيامها
به وان كان وجود كل جزء من ماهية العلة فيها كون حكم الاصل قطعيا
عد هذا من شروط العلة لا من شروط حكم الاصل بناء على ان قطعية الحكم متفرعة على
قطعية العلة نظرا الى ان الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل واليه الا شارة
بقوله في المبادي الكلامية وفيه بحث مذكور في الكلام من عين العلة اي عين
حقيقتها النوعية والاضاع القياس لثبوت الحكم ح بالنص واعلم
ان ذلك مختلف فيه فبعضهم جوز القياس ح منهم الامام الرازي بجواز تعدد العلة
وبعضهم لم يجوزه وان جوز توارد العلل استدلالا بان معاذا انما عدل الى الاجتهاد
بعد فقدان النص وصوبه الرسول صلى الله عليه وسلم فدل على انه لا يجوز عنده

وجوده وهذا مبني على ان تقييد الحكم بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عند عدمه ام لا فان قلنا
نعم دل على عدم جوازه عند وجود النص والا فلم يدل عليه وبالجملة فقوله ومنها ان لا يكون
الفرع منصوصا عليه انما هو شرط لكون جواز القياس متفقا عليه كما مر مثل ذلك في كون
العلة غير معارضة وشرعية التيمم متاخرة لانه انما شرع بعد الهجرة والوضوء
قبلها لو ذكر مثل ذلك لرايناه الخصم لصح وعليه حمل قول الشافعي في بيان
اشتراط النية في الوضوء طهارتان فكيف تفترقان وهو ما لزم مدلول اللفظ
اي دلالة اللفظ على ما لزم مدلوله الذي يدل عليه بالوضع لان التنبيه والايماء من اقسام المنطوق
وهو من اقسام الدلالة والغرض من هذا التفسير تمييزه عن الصريح لا تعريفه لدخول الاقتضاء والمفهوم
فيه والتعويل على ما مر في المنطوق نحو لعلة كذا هذا في استعمال الاصوليين و
لاجل كذا نحو قوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستيذان لاجل البصر ونحوه من اجل قال
الله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكي نحو فرجعناك الى امك كي تقر عينها وكيلا يكون
دولة بين الاغنياء منكم واذن نحو ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذن
لاذقناك ضعف الحيوة وان كان كذا وان الشرطية بدليل قوله بعد ذلك
وان للشرطية ومجرد الاستصحاب ودلالتها على العلية لما مر انها تدخل غالبا على الشرط
الذي لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه فيفيد تتميم العلة وقال بعضهم بل ان
بفتح الهمزة وتخفيف النون على ان المخففة من المثقلة كما في قوله تعالى ان كان ذا مال وبنين
اذا تتلى عليه اياتنا قال اساطير الاولين وكما قال حاطب بن ابي بلتعة للنبي
صلى الله عليه وسلم حين حكم عليه المرتد ان كان ابن عمتك وهذا بتقدير حرف اللام
وعند بعضهم ان بتثقيل النون وفتح الهمزة وكسرها من الحروف الظاهرة للتعليل في مثل
ما ورد في الادعية من نرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق وليس بذاك
لان الفتح بتقدير اللام والكسر لانها جواب سؤال مقدر عن العلة لان دلالة
الفاء على الترتيب اي دلالة الفاء على العلة وان كانت بالوضع لكن ليست
مما صرح فيها بالعلية ولا مما تكون دلالتها ظاهرة بل مما عرفت دلالتها بالاستدلال
وكانت دون ما قبلها ثالثها الاول وهو ذكر الوصف ايماء دون الثاني
وهو ذكر الحكم هذا هو المختار لان الايماء من اقسام المنطوق وقد شرط فيه ان يكون
المدلول حكما او حالا للمذكور واما ما سواه من اقسام يعني ان الايماء الى
علية الوصف اقسام قسم يفهم العلية فيه من اقتران الحكم بالوصف مع المناسبة فالمناسبة
شرط فيه وباقي الاقسام يفهم العلية فيه من مجرد الاقتران فلو شرط فيه المناسبة لم يتميز عما
قبلها الصالحة للعلية اي الصالح لها ظاهرا ثم تبطل بعضها لعدم صلوحه

صاحبه

لها حقيقة فيعين الكيل مثلا كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله ويصدق
فيه لعدم النقض وتدبيه فلا يرد لعل وصفا اخر ولم يذكره ترويجا للكلام او لم يبحث
مما علمت انه لا يصلح اي علمت عدم صلوحه للعلية بالضرورة فلا يحتاج في ابطال عليته الى دليل
فلم ادخله كغيره في التقسيم فيكون كالمجتهد اي المجتهد في الفروع اذا ظهر له
ما كان جاريا عليه وحكم بخلافه يجتهد فيه فان ظهر رجحانه رجع عن حكمه وان ظهر بطلانه استمر
على حكمه الاول والمستدل مثله متى ظهر له امر اخر يصلح للعلية فان ظهر له بطلان عليته صح سبره
الاول وان ظهر عليته رجع عنه وانقطع قد يعبر كل احد من السبر عن السبر والتقسيم
بالسبر اما تسمية للكل باسم جزئه واما اكتفاء في التعبير عن الكل بذكر الجزء كما يقال قرات الم وتفا
نبك ويراد سورة وقصيدة مشتملتين ذلك من ذات الاصل قال بعضهم ضمير ذاته في
المتن راجع الى العلة بتاويل الوصف والظاهر ما لم يعلم في الشرح وهو انه راجع الى الاصل
اي في محل الحكم المقيس عليه المعلوم من سياق الكلام اي بالنظر الى ذات الاصل من حيث اشتمالها
على الوصف بطن العلية ولهذا قال فان النظر في المسكر ولم يقل في الاسكار
والمقصود اما حصول مصلحة او دفع مفسدة الوسيلة اليهما قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة
وابعد ولهذا جعل المقصود من شرعية القصاص في الفصل الذي هذا الانزجار لانه وسيلة الى
دفع القتل الذي هو وسيلة الى الالم وفي الفصل الذي بعده حفظ النفس والاطراف لان
حفظهما بدفع الالم ودفع بدفع قتل يوجبه لان الالم هو ادراك غير الملائم من حيث هو غير ملائم
فاذا اندفع غير الملائم اندفع فان المقدم من اهل من المشقة وذلك لان الغالب
من حال العاقل اذا علم انه اذا قتل قتل انه لا يقدم على القتل وخالف في ذلك
الحنفية والشافعية ايضا خالفوا فيما اذا اشترى المشتري جارية بكرا او من امراة
او طفل فانهم اوجبوا استبراءها على المختار مع انتفاء ما جعل علة للاستبراء وهو براءة
الرحم من نطفة غير المشتري وذلك لعدم انحصار علة الاستبراء فيما ذكره والدليل
على انهما لم يتشاركا فيما هذا ليس استدلالا على انتفاء المقدمة الممنوعة بل استدلال على ان
الدليل وارد في غير محل النزاع والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام اي
المناسب بحسب اعتبار الشارع مناسبته للحكم اثباتا ونفيا اربعة اقسام لانه ان ثبت
اعتباره بالكتاب او السنة او بالاجماع لان ما ثبت به امر شرعي من غير اختلاف منحصر
في الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولم يعتبر القياس ههنا لانه قياس في الاسباب
وسيجيء بطلانه والمراد بثبوته ثبوته بالاتفاق لذكره المرسل في مقابله وهو من الدلائل المختلف
فيها ورجح وان ثبت باحدها اعتباره عين الوصف المناسب في كونه علة لعين الحكم فهو المؤثر
كثبوت عليته عين الاسكار لعين الحرمة شرعا بايماء النص الذي هو قوله عليه الصلوة والسلم

من ٤

كل مسكر حرام وبالاجماع ولذلك لا خلاف في حرمة القدر المسكر من المزر وما شابهه وان لم يثبت
اعتبار عين الوصف في عين الحكم فلا بد ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار عين الوصف
في كونه علة لجنس الحكم وسيجئ امثلتها فهو الملائم وان لم يثبت كونه علة شرعا للحكم فهو الغريب
المناسب وان لم يثبت اعتبار الشارع كونه معتبرا للحكم ومسلوبا له فهو المرسل وهو
ينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى الملائم ان علم اعتبار عينه
في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والغريب ان لم يعلم ذلك والاول
والثالث منه مردودان والثاني وهو الملائم المرسل محل الخلاف صرح الامام والغزالي
بقبوله فالامام مطلقا والغزالي شرط ان يكون ضروريا وقطعيا وكليا ونقل قبوله عن الشافعي
ومالك ايضا لكن لم يثبت ذلك عنهما واصحاب مالك ينكرون ذلك ولذلك قال المص
صرح الامام والغزالي وذكر عن مالك والشافعي لا يقال الملائم والغريب قسمان للمرسل
كما في القسم الاول للمناسب فلو انقسم المرسل اليهما لزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه
لانا نقول كل من الملائم والغريب يقال بالاشتراك على معنيين فاحد المعنيين قسيم و
بالاخر قسم فالملائم يطلق على ما ثبت اعتبار الشارع لعينه بترتب الحكم على وفقه في صورة ما
غير الاصل لا بالنص ولا الاجماع وثبت بالنص او الاجماع اعتبار عليته في جنس الحكم او علية جنسه
في عين الحكم او علية جنسه في جنس الحكم وبهذا المعنى قسيم للمرسل ويطلق على ما لم يثبت اعتبار
الشارع لعينه بترتب الحكم على وفقه ولم يثبت بالنص او الاجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او
جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم وبهذا المعنى قسم من المرسل وهذان المعنيان مختلفان
لثبوت اعتبار الشارع عينه في عين الحكم بترتبه عليه في الاول دون الثاني وقال الفاضل
الشارح مختلفان لكون الجنس المعتبر في الاول هو القريب وفي الثاني هو البعيد والغريب
يطلق على ما ثبت اعتبار الشارع لعينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه ولم يثبت
بالنص ولا بالاجماع اعتبار جنسه في عين الحكم ولا عينه في جنس الحكم ولا جنسه في جنس
الحكم وبهذا المعنى قسيم للمرسل ويطلق على ما لم يثبت اعتباره اصلا شرعا لكن لم يعلم الغاؤه
وبهذا المعنى قسم من المرسل والاختلاف بينهما ظاهر

هذه امثلة اقسام المناسب

قد عرفت ان الاقسام الاولية للمناسب ستة واحد مؤثر وثلاثة ملائمات والباقيان الغريب
والمرسل واقسام المرسل خمسة واحد ما علم الغاؤه وثلاثة ملائمات وواحد غريب فمجموع
الاقسام عشرة والمص لم يذكر مثال المؤثر لظهوره مما تقدم في مسالك العلة وما سيجئ
من المثال التقديري للغريب ولم يذكر شيئا من امثلة اقسام الملائم المرسل وقد ذكر في الشرح
مثال قسم واحد منها وهو ما اعتبر جنسه في جنس الحكم اعني جواز قتل المسلمين الذين تترس
بهم الكفار اذا علمنا قطعا انا لو كففنا عن الترس لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس

ايضا ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين اذ لم يشهد اصل بجواز قتل مسلم لم يذنب
لكن علم بالكتاب والسنة اعتبار تقليل المفسدة في جواز ارتكاب محرم يندفع به
مفاسد كثيرة مثال اخر لقليل النبيذ حرام قياسا على قليل الخمر اذا علل تحريم قليل
الخمر بانه يدعو الى كثيرها فانه مناسب لم يعتبره الشارع لكنه اعتبر جنسه القصد في
جنس الحكم اذ الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع كتحريم الزنا
مثال الاول وهو تاثير عين الوصف في جنس الحكم اي مثال الملائم غير المرسل المعتبر عينه
في جنس الحكم كون الصغر علة للولاية اجبار النكاح على الصغيرة فان الصغر امر واحد بالنوع
ليس جنسا يشتمل على نوعين فصاعدا اعتبر عينه في عين الحكم الذي هو ولاية اجبار النكاح
على الصغيرة بمجرد ثبوته على وفقه من غير دلالة نص او اجماع على عليته وثبت اعتبار عين
الصغر في جنس الولاية على النكاح بالاجماع لانعقاد الاجماع على كونه علة للولاية عليها في
المال وغيره كما لا يخفى انه وهذا المثال على وفق مذهب ابي حنيفة رحمه الله فالحكم
رخصة الجمع وهو واحد يريد ان جواز الجمع بين الصلوتين بالتقديم واحد بالنوع لا بالجنس
لعدم اشتماله على نوعين والوصف الذي هو علة الحرج اي المشقة وهو جنس تحته انواع
من حرج السفر وحرج المطر في الحضر وغيرهما فثبوت جواز الجمع مع الحرج بالسفر و
بالمطر في الحضر بمجرد ترتبه على وفق الوصف من غير دلالة نص ولا اجماع على عليته لكن
ثبت بالاجماع كون جنسه وهو الحرج علة لعين الجمع وان السفر انما اعتبر لتضمنه الحرج
لان مناط الاحكام يجب ان يكون ظاهرا منضبطا والحرج في نفسه غير منضبط لاجل
كونه من امور العلل او شرطا لها ولهذا قاس بعضهم عليه جواز الجمع بالمطر وبالمرض وقد ثبت
في صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بالمدينة من غير خوف ولا مطر وهذا المثال
على وفق مذهب الشافعي رحمه الله يجب القصاص في القتل بالمثقل اورد هذا
مثالا للملائم غير المرسل الذي اعتبر جنسه في جنسه واورد عليه انه لا يصح لان الملائم
ما لم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم وقد ثبت هنا بالنص والاجماع
اعتبار عين القتل في وجوب القتل قصاصا كما ثبت اعتبار جنسه في جنسه اي الجناية
في وجوب القصاص سواء كان في النفس او في العضو او في الاطراف واجيب
بان الملائم ليس هو قتل النفس عمدا عدوانا مطلقا ليرد ما ذكرتم بل قتل النفس عمدا عدوانا
بالمثقل وكونه سببا للقصاص لم يثبت بنص ولا اجماع بل ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه
عند القائس وقد ثبت بالنص والاجماع كون جنسه القريب وهو القتل العمد العدوان
سببا للجنس القريب لحكمه وهو وجوب القصاص في النفس وكذا كون جنسه البعيد
وهو الجناية مطلقا سببا للجنس البعيد لحكمه وهو وجوب القصاص في الجنايات

وفيه نظر لان الوصف المعتبر علته لو كان هو القتل بالمثقل لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع
فلم يصح القياس فالاولى ان يقال هذا المثال تقديري لان العلماء ذكروه لاعتبار العين
في العين والجنس فلو فرضنا عدم اعتبار العين في العين لكان من الملائم غير المرسل
واما المناسب الغريب فمثاله ان يقال في الباب في المرض هذا هو مثال الغريب المناسب
وهو الغريب المرسل وصورته ان يقال المطلق طلاقا بائنا في مرض الموت الزوجة ترث لان
الزوج قصد بفعل المحرم وهو تطليقها طلاقا بائنا غرضا فاسدا وهو عدم توريثها فيعاد
بنقيض مقصوده قياسا على القاتل فانه لا يرث لانه قصد بفعل المحرم وهو القتل غرضا
فاسدا وهو استعجال ارثه فعورض بنقيض مقطوعه فلم نحل لفعل المحرم
لعوض فاسد على نقيض المقصود لزوج مناسبة اذ يحصل بترتب الحكم عليه مصلحة وهو
الازدجار عن ارتكاب الفعل المحرم لكن لم يثبت بنص ولا اجماع اعتبار عينه في عين الحكم
في صورة غير صورة الاصل ولا اعتبار جنسه في عين الحكم او عينه في جنس الحكم او جنسه
في جنس الحكم بخلاف القتل بالمثقل فانه قد ثبت ترتب وجوب القصاص على الجناية
العمد العدوان بالمثقل في قلع السن بالمثقل وهذا المثال انما يستقيم اذا خص طلاق البائن
في مرض موته بما اذا كان في حيض المرأة او نفاسها او اخر طهرها او طهر وطئت فيه او في حيض
قبله او كانت استدخلت ماء الزوج ولم يظهر حملها على ما ذكر في الحاوي والا كانت العلة
اخص ولم يثبت بها جميع افراد المدعى لان الطلاق في غير الصور لا يوصف بالحرمة وانما
قيد الطلاق بالبائن لان الطلاق الرجعي لا يمنع الارث والفعل المحرم بانه قصد به غرض
فاسد اذ لو قصد به غرض صحيح كالبيع وقت نداء الجمعة لم يصح قياسه على القاتل
مثال اخر هذا مثال للغريب بالمعنى الاول وهو الغريب غير المرسل لكنه مثال تقديري
لا تحقيقي لانه ثبت بالنص الصحيح اعتبار الشارع عين وصف الاسكار في عين الحرمة
وهو مما خرجه مسلم في صحيحه عن سعيد بن ابي بردة عن ابيه عن ابي موسى قال بعثني
النبي صلى الله عليه وسلم انا ومعاذ بن جبل الى اليمن فقلت يا رسول الله ان شرابا يصنع
بارضنا يقال له المزر من الشعير وشراب يقال له البتع من العسل فقال كل شراب
مسكر حرام وروى عن جابر ان رجلا قدم من جيشان وجيشان من اليمن فسأل النبي
صلى الله عليه وسلم عن شراب يشربونه بارضهم من الذرة يقال له المزر فقال النبي صلى الله
عليه وسلم امسكر هو قال نعم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام و
روى ايضا بطرق غير هذين ما يدل على علية الاسكار للحرمة فلو لم يوجد هذا النص
لكان اعتبار الاسكار في الخمر مجرد ترتب الحكم على وفقه من غير دلالة نص ولا اجماع
على عليته عينه او جنسه في عين الحكم او عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وهذا

هو الغريب المناسب غير المرسل وكايجاب صيام شهرين ابتداء قبل
كفارة الظهار والقتل والوقاع منه ثبت بالنص فايجاب صيام شهرين في كفاراتها
انما يكون عند عدم القدرة على الاعتاق فلو اوجب صيام شهرين ابتداء على من يقدر على الاعتاق
لكن يسهل عليه الاعتاق ولا يسهل عليه صيام شهرين كان ذلك الايجاب مناسبا للزجر لكنه
لكنه ثبت الغاؤه بالنص فقوله في كفارة الظهار احتراز عن كفارة اليمين فانه ليس في
كفارتها صيام شهرين وكفارتها على التخيير يجوز الابتداء فيها باي واحد شاء المكلف من
الاعتاق والاطعام والكسوة فان لم يقدر على واحد منها يجب عليه صيام ثلثة ايام نعم
ايجاب صيام ثلثة ايام ابتداء على من يقدر من الحانثين على احد الثلثة ويسهل عليه ولا يسهل
عليه الصيام مما ثبت الغاؤه بالنص وان كان مناسبا وقيل انما خص الظهار بالذكر
وان كانت كفارة الصوم ايضا كذلك على ما اشار اليه في الشرح لان ثبوت الالغاء في الظهار
اظهر لكون كفارته بخلاف كفارة الصوم فانها على التخيير وانه غير موافق للشرح ولا للشرع
كالاسكار في الحرمة اذ لم يثبت بنص ولا اجماع اعتبار جنس الاسكار وهو
ازالة العقل سواء كان يزيد شدة مطربة او كان مما يحصل كالحشيش الذي يأكله الحرافيش
في جنس الحكم وهذا لم يعتبره القاضي ابو زيد ولهذا قال الخمر محرمة بعينها لا بوصفها واعتبره
غيره وهذا الخلاف فرع من الخلاف في جواز التعليل بالعلة القاصرة لكن
اذا اجتمعت اوصاف المراد بالاوصاف ما فوق الوصف الواحد اذ لو اجتمع وصفان
فقط في شيء اعتبر الشارع احدا والغى الاخر كان حكمها ايضا كذلك وهو ان اعتبار المعتبر
دون الملغى اقرب وقد اجتمع في ازالة الحدث كونها رفعا وقطعا له وكونها طهارة يراد
للصلوة ولم يعتبر الاول في كونه سببا لتعين الماء واعتبر الثاني في كونه سببا لتعينه لان
الطهارة التي يراد لقربة كالصلوة والطواف ومس المصحف قد اعتبر في الجملة اي
اذا كان طهارة عن الحدث فكان اعتباره اقرب بقوله وخلوه عطف على الغاء اي كان
الغاء ما لم يعتبره الشارع اقرب وكان خلوه عن المصلحة المقتضية لترتب الحكم عليه اقرب
بخلاف ما اعتبره الشارع فان الغاءه وخلوه عن المصلحة ابعد وضم اعتبرها للصع و
ذلك اشارة الى الاشتمال على المصلحة وهو المسمى بالدوران فان قيل
اعتبروا في الدوران صلوح العلية فيجب ذكره قيل لو اعتبر هذا القيد فيه لخرج الى
المناسبة ولم يكن قسيما لها وهو ماخذ غيره بفسر للسبر جزء من السبر
اخر مثل متصفا بصفته وجعل حالا منه كما في قوله ص والقران الذكر وقوله من عمر الالتفات
بيان لقوله ان الاصل عدم غيره والتنوين في غير عوض عن المضاف اليه ومعنى صح لغير
اي المراد بقوله ان الاصل عدم غيره ان لا يلتفت الى غير الوصف الطردي المنبى مع ذلك

ص

ذي

الوصف فالفرق بينه وبين السبر انه يلتفت الى الوصف المغاير للوصف الطردي بخصوصه
وسبق وههنا لا يلتفت اليه بخصوصه بل يكتفي في نفيه بان الاصل عدمه بل يكون فلتفتنا اليه بعمومه
ولذلك قال بعد هذا الا بالتفات الى نفي وصف غيره بالاصل وقوله او غير عطف على
السبر وذلك اشارة الى المذكور من السبر وان الاصل عدم غيره وقوله من مناسبة او شبه بيان
للغير ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع الظاهر من ترك الفاء ومن قوله
تعالى وربك فكبر فيخرج عن البحث خروجه عن البحث وهو افادة الطرد والعكس
العلية على هذا التقدير وهو الالتفات الى نفي وصف غيره بالاصل او بالسبر ظاهرا ولا يكون
الافادة حينئذ لمجرد الطرد والعكس ولا استرابة في خروجه عن البحث ايضا بالالتفات الى
التبيين والمناسبة على ما يدل عليه صدر الدليل وكانه لم يتعرض لهما اعتمادا على ما مر
سلمنا لكن انتفاء كل منتسد لا يكفي في الصحة هذا المقام من مجاز استعمال التسليم لان المسلمات
هي القضايا التي تكون غير بينة ويكون تسليمها ليبتني عليها الكلام اما على سبيل حسن الظن بالمعلم او
على سبيل الاستنكار والتشكك فيها سواء استعملها المستدل كما في القياسات الخلفية او
المعترض وقول من قال التسليم وظيفة المعترض دون المستدل غير مسلم والجواب
لا نم ان المقتضي اما الاطراد لا يقال هذا المنع لا يضر بالان المقتضي لعلية الوصف ان
كان هو الاطراد وحده او الاطراد بشرط الانعكاس لم يرد المنع وان كان هو الهيئة الاجتماعية
منهما كان الانعكاس جزء من دليل علية الوصف فلا يكون الوصف بدونه علة وقد عرفت
ان الوصف علة وان لم ينعكس لانا نقول لا نم ان علية الوصف فلا يكون الوصف
بدونه علة المطلق لا يتوقف على الانعكاس وكون ان لا يعتبر قيد في علية مطلق الوصف ويكون
معتبرا في وصف خاص وهو الوصف الطردي ومن هذا يعلم منع بطلان الاستثنائية
الثانية ايضا التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع كان صيغ التفعل
ههنا للطلب كما في تكبر وتعظم ولو سلم ان نفيه غير احالة منع اولا انتاج القياس
المذكور للمطلوب وثانيا كلمة كبراه بتقديرها هو انه لان الاهم عند البحث اثبات مدعاه
وبيان ان المعارضة المذكورة لا ينفي مدعاه والاهتمام بالشيء يقتضي تقديم ذكره فان التلميذ
لا يتوقع تبعيض الشاذ هو الزارع تجوزا لانه من بنا بالبلد ثناء اذا قطن رضعه
في عشر اجنبيات اي الرضيع واحده من العشر لقوله لمجتمعه على تسع تقادير ووصف
العشر بالاجنبيات لارادة ان كل واحده منهن ليس بينها وبين من يريد التزوج قرابة
بالنسب من شهادة اربع اي شهادة اربعة رجال في الزنا ورجلين في العقوبات
ورجل وامرأتين في الماليات ورجل في هلال رمضان ودل على ان ما ليس
عند الله لا يوجد فيه اختلاف لما مر في المبادي الكلامية ان اكثر الشاذ اي القياس

الاستثنائي الذي استدل فيه بعدم اللازم على عدم الملزوم ان يذكر بلو وقوله فما يوجد
فيه اختلاف لا يكون من عند الله عكس النقيض لهذه المقدمة اللازمة للآية وفي
الآية ايضا اشارة الى المقدمة الاولى يريد ان الآية مستلزمة للمقدمة الاولى لهذا القياس
وهي المقدمة التي هي عكس النقيض من غير توسط المقدمة التي هي عكس لها بيان ذلك ان قوله
لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا ينعكس على تقدير صدقه الى ما يوجد فيه اختلاف
يكون من عند غير الله ينضم الى مقدمة صادقة وهي كل ما يكون من عند الله ينتج ما يوجد فيه اختلاف
لا يكون من عند الله فيقتضي العقل بوجوب التعبد بالقياس هذا الدليل مناسب
لمذهب ابي الحسين القائل بوجوب امر على الشارع تعالى ولا يناسب مذهب القفال
اذ لا وجوب على الله ولا غرض لله عنده الا داود الظاهري قيل سمي بالظاهري
لانه حمل على ظاهر النص فانه عنده ظني اي الدليل السمعي الدال على وقوع التعبد
بالقياس ظني عند ابي الحسين وهذا لا ينافي كون وجوبه بالعقل لان اكثر الاحكام العقلية
عنده انما ينكشف بورود الشرع فما لم يرد الشرع لا يعلم وقوعه قال الآمدي
تقايسوا حلقه رسول الله والقول الاول وهو انهم رأوا القتال على ترك الصلوة قياسا
على ترك الصلوة وكان ابو بكر من يراه فتبعوا قوله هو الاظهر ثم تبتني على الاكتفاء
بالظن فيها اي جواز الاستدلال بهذا الحديث مبني على جواز الاكتفاء بالظن في المسائل الاصولية
وقد عرفت ان الحق ان المطلوب منها ان كان هو العمل جاز وان كان المطلوب منها هو
الاعتقاد كما في قواعد علم الكلام لم يجز وقد يجاب عنه بمنع الملازمة هذا
المنع مبني على تحقيق مذهبهم وذلك ان المذكور في كتب الاصول ان مذهبهم ان التنصيص
على العلة هو امر بالقياس من الشارع في تلك الصورة وان لم يعلم من الشارع تعبده بالقياس
كليا فعلى هذا يكون صورة الدليل هكذا لو كان التنصيص على العلة تعبدا بالقياس لكان
قول القائل اعتقت غانما لحسن خلقه لمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق ومن البين فساد
هذه الملازمة نعم لو ثبت ان مذهبهم ان التنصيص على العلة يكفي في تعدي الحكم الى الفرع
كما نقل المص عنهم ونقل الآمدي عن النظام من ان مذهبه ان التنصيص على العلة يكفي في تعدي
الحكم وان لم يوجد قياس لاقتضاء اللفظ اياه بعمومه كانت الملازمة صحيحة لكنه لم يثبت
قال ابو الحسين في المعتمد قال النظام ان النص عليها يكفي في التعبد بالقياس
بها وابو هاشم اوجب القياس بها ولم يذكر ورود التعبد بالقياس وقال
ابو عبد الله ان كانت العلة المنصوصة علة التحريم كان النص عليها تعبدا بالقياس بها و
ان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس بها وهذا

نقد يوجد
غيره
فيبتني ثم
ليه

يدل على ان تحرير المص لمحل النزاع ليس على ما ينبغي   وفيه ما مر اي في الدليل المذكور
منع او لا عدم الفرق واستند بانه كيف لا يكون بينهما فرق وعدمه مستلزم لعتق غير
عانم اذا قال اعتقت عانما لحسن خلقه وليس كذلك بالاتفاق وثانيا بان اقامه هذا الدليل
نصب له في غير محل النزاع لان النزاع في ان التنصيص على العلة تعبد بالقياس اي مقتض
الحاق الفرع بالاصل واثبات مجرد الحكم فيه لا انه تصريح بثبوت الحكم في الفرع ولو صرح بهذا
الاقتضاء وذلك يقتضي الحاق غير الخمر بها والحاق غير العانم به واثبات الحكم فيهما لم يثبت
الحكم بمجرده فكذا ههنا   لو قال علة الحرمة الاسكار في علة الحرمة وكما اشار
اليه في الجواب بقوله فان قولك الاسكار علة الحرمة وانما غير العباره ههنا تنبيها على ان
مآل العبارتين واحد وهو عموم الاسكار هو علة الحرمة مطلقا سواء كان في الخمر او النبيذ
لان قولك علة الحرمة الاسكار يفيد ان الاسكار لا غير علة الحرمة وقاله ان كل اسكار
علة الحرمة على ما اشار اليه بقوله قد ذكرت فيه الاسكار معرفا باللام وهو للعموم فان كون
الجنس المعرف باللام للعموم ثم كونه مبتدأ كما في ان الانسان لفي خسر وكونه خبرا كما في
قوله هم القوم كل القوم يا ام خالد وان كان الاول اظهر وقولك حرمت الخمر لاسكارها
لا يدل على عموم الاسكار بل انما يدل على اسكار الخمر لان الاضافة في معنى العهد كما ذكره
المص في شرح المفصل   فاقام مظنة الشيء مقامه كتحريم مقدمات الزنا في انه
يجب ان يكون حكمه حكم القذف وهو الحد كما ان الخلوة بالاجنبية حكمها حكم الزنا وهو الحرمة
والجامع كون كل منهما مظنة لتحقق ما هو مقدمة له وانما تعرض لهذا لانه ذهب بعضهم الى
انه رضي الله عنه قاس الشرب على القذف في ايجاب الحد بجامع الافتراء وهو غير صحيح
لعدم تحقق الجامع في الفرع   فقام دليلا في المتنازع فيه بخصوصه اي اتفاق
الصحابة قول علي رضي الله عنه دليل على جواز التعبد بالقياس بعمومه اي مطلقا فيكون
الشيعة محجوجين بقوله لا انهم انكروه مطلقا على ما مر   لما مر من الدليل كما مر
اشارة الى ما مر في صدر الكتاب من ان الدليل على انه لا حكم للعقل في الشرع اذ لم يذكر في
بحث المناسبة الا ان المناسب المرسل ان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا
وان كان ملائما فقبله الغزالي والمختار انه مردود ولم يتعرض هناك للدليل
الجواب انه ليس من محل النزاع اعلم ان كل وصفين يستلزمان حكما واحدا ويكون عليه
احدهما متفقا عليه دون الاخر يكون علة الحكم فيهما عند المانعين من القياس في الاسباب
الامر المشترك بين الوصفين وعند القائلين فيهما يكون كل واحد من الوصفين علة لاحدهما
بدليل يدل على عليته غير القياس والاخر بالقياس عليه   لما قاله في المنتهى قال

في المنتهى يجوز لبعض الانواع ما يمتنع لبعضها لخصائصها بخلاف ما كان للمشترك بينها قال
في مباحث الاعتراضات اوفق بنية الاسناد الى المراة يعين احدهما وهو العقد لا الوطي لان
المراة موطوءة لا واطئة وقوله فانه كذلك اي لفظ النكاح بمعنى الوطي لا يسند الى المراة
تحصيلا لغرض المناظرة على تقوله ورده بعضهم   والمناظر يتلو الناظر اي المباحث
تابع للمجتهد فكما ان المجتهدين من الصحابة لم يجعلوا نصا واحدا معارضا للنص والقياس لم يجز
للمباحث ذلك   وان له ذلك اي من ان للمستدل ان يجمع وجوه الترجيح فان الترجيح
متى الى جنسا ونوعا وصنفا ولكل واحد من الثلثة خاصة ليست لما عداه ولعل النصين
المتعارضين يحتملان باحد الوجوه المذكوره   سادسها ان يبين ان قياسه يوجب
ترجيح على النص من هذا القبيل جواب الشبهة التي تقع في مسائل الصروره بمعنى قولهم انها الاحق
الجواب ان الضرورة يجب ترجيحها على ما ذكرت من الشبهة فلا يستحق الاستقبال كونها تحصو
فيكون الدبرة على المستدل الدبرة على وزن الشجرة الهزيمة في القتال اسم من الادبار
قال تعالى كانت الدبرة عليه اذا انهزم بمو وجعل الله الدائرة عليهم بمعنى الدبرة   لعاديته
وللا تعاد عليه قال تعالى حففت عنك عادية فلان اي ظلمه وشره واعتت على فلان رجعته
قبل العمد يناسب الكلام اي وجوبها وضمير المذكر في قوله وعدمه للمضاف المحذوف كما ان ضمير
الجمع في قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم للمضاف المحذوف من قوله او كصيب اي ذوي صيب
فقد حيل بينه وبين مراده اي بين المستدل وبين مطلوبه قال تعالى حال بينهما بني وبينك
اذا حجز ومنه المثل حيل بين العير والنزوان والفعل المجهول مسند الى ضمير مصدره وهو مجاز
عن حصل او وقع ونحوهما كما في قوله تعالى لقد تقطع بينكم قال صاحب الكشاف معناه على تقدير
النصب وقع التقطع بينكم كما يقول جمع بين الشيئين يريد اوقع الجمع بينهما على اسناد الفعل الى
مصدره ومن قرأ بينكم بالرفع فقد اسند الفعل الى الظرف   لانه لا يستقيم منه الا انه
انتقال قال تعالى بعث منه كذا اي انكرته عليه وعتبته   واما كونه حكما شرعيا كالاول
اشارة الى ضعف ما استدل به المخالف من انه انتقال الى حكم شرعي الكلام فيه بقدر الكلام
في الاول لعدم تاثير الوصف لان الوصف الذي علق العدم يمكن المستدل من اثبات حكم الاصل
بالدليل اذا منع ان كان هو الانتقال الى الاستدلال على اثبات حكم اجنبي لا يتوقف عليه
اتمام الدليل الاول كان قوله الى حكم شرعي الى اخره مجرد وصف طردي غير مؤثر في عدم
التمكين لان الانتقال الى الاجنبي لا يمكن منه المستدل سواء كان الاجنبي حكما شرعيا او غيره
وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وان كان من هذا القبيل وان كان هو الانتقال الى
الاستدلال على حكم شرعي يتوقف عليه الدليل الاول وهو الذي كلامنا فيه لانه حكم الاصل
كان قوله حكما شرعيا كالاول الكلام فيه بقدر الكلام في الاول غير مؤثر في عدم التمكين من الاستدلال

عليه لانه يجب على المستدل اتمام دليله باثبات ما يتوقف عليه وان كان هو حكم الاصل
قياسا على سائر المقدمات لكونه مثل حكم الفرع فيما يرد على الدليل المثبت لها من المنع
والمعارضة والمناقضة بخلاف سائر المقدمات غير مؤثر في الفرق على ان ما يثبت
به حكم الاصل ربما كان مقدماته اقل مما يثبت به غيره من سائر المقدمات كما في اثبات
حكم الاصل في المثال المذكور في الشرح وهو بجاسة الخنزير اذا قيس عليه بجاسة
الكلب فانه ثابت بالاجماع والنص المتواتر الظاهر الدلالة نعم لو اصطلح على ان حكم الاصل
اذا منع لم يمكن المستدل من اثباته بالدليل واذا منع مقدمة اخرى من مقدمات القياس
مكن من الاستدلال عليه لم يبعد ذلك ولاجل عدم بعده اورده الاستاذ رحمه الله
على ما استدل به المص على عدم وجوب كون حكم الاصل مجمعا عليه وهو انه لو لم يقبل
الحكم المختلف فيه لم يقبل مقدمة مختلف فيها اصلا واللازم باطل وقال وربما يعترف
بان هذا حكم شرعي كالاول يستدعي ما يستدعيه بخلاف المقدمات الاخر وبالجملة
فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما يصطلح عليه لا يمكن المشاحة فيه فهو اشارة الى انه
لو اصطلح على وجوب كونه مجمعا عليه ليقبل لم يبعد وكلامه هنا موافق لما قاله هناك
ومصدق له الا انه يناقض على ما توهمه بعضهم لا يمكنه تتميم الدليل به اي
بسبب ابطال احد محتملي كلامه فان في منع الفاء للتعقيب اي اذا كان منعا
بعد التقسيم يكون اخص من المنع المطلق فكل منع يرد على المطلق يرد عليه لان منافي
الاعم مناف للاخص والقدح اما في وجوده واما في عليته اي القدح
في ادعاء كون الوصف الثابت علة لحكم الاصل اما بالقدح في ثبوت الوصف واما بالقدح
في كونه علة للحكم على سبيل منع الخلو والثاني وهو القدح في كون الوصف علة على قسمين
لانه اما نفي لعليته صريحا او نفي لما يلزم عليته ليلزم من نفيه نفي العلية والقسم الاول
على ثلثة اوجه لانه اما منع مجرد او معارضة او بيان عدم التاثير وانما لم يعطف الثالث
بالواو لعدم منع الجمع بينه وبين الثاني لاجتماعهما في القسم الثاني من عدم التاثير وهو عدم
تاثير الوصف في الاصل للاستغناء عنه بوصف اخر كما سيجيء مثاله فان الاستغناء عنه
بوصف اخر انما يكون اذا كان الوصف الاخر له صلوح العلية ولا نعني بالمعارضة للعلة
الا ابداء وصف اخر يصلح للعلية فيندرج تحت عدم التاثير والقسم الثاني على سبعة
اوجه لان لازم العلية ان كان ثبوتها بالمناسبة خاصة اربعة امور الافضاء الى المصلحة
عدم المعارض لها من المفسدة الظهور الانضباط فبانتفاء كل واحد من الاربعة ينتفي
لازمها وان لم يكن ثبوتها بالمناسبة خاصة فلازمها الطرد والعكس فبانتفاء الطرد
يلزم اثنان الكسر والنقض وبانتفاء العكس يلزم ثالث فالمجموع احد عشر الا انه لم يذكر

المعارضة ههنا سؤالا برأسه وذكر عند تفاصيلها وبيان احكامها المعارضة
بذلك عدم الانعكاس بينهما على ان المعارضة ونفي الانعكاس متلازمان بل متحدان
بالذات وانما يختلفان بالاعتبار لانه اذا ابدى وصف اخر يصلح للعلية جاز وجدان
الحكم بدون الوصف الاول وهو معنى عدم الانعكاس واذا وجد الحكم بدون الوصف
المدعى عليته كان معللا بوصف اخر اذ الحكم لا يوجد بدون ما هو علة له حتى
دليل الحدوث اي حدوث العالم والاثبات اي اثبات وجود الصانع وقد يقال
الفرق ظاهر مما مر وهو قوله اذ طرق عدم العلية وابداء وصف اخر وغير ذلك مما لا يخفى
على المجتهد والمناظر وهذا بخلاف الادلة العقلية فان وجهه ليس بظاهر و
لانه مع اي اذا اقتصر المانع على مجرد منع العلية كان المعلل متمكنا من رجوعه الى السبر
لكونه دليلا ظاهرا فلا بد من سبر المعلل ان يعدل المانع من مجرد المنع الى ابطال الوصف
الذي اثبت المعلل عليته بالسبر بان يعارضه بابداء وصف اخر فليبديه اول مرة ليطرح
عنه مؤونة ذلك من البين مثل العيب يثبته ويثبته اي يثبت العيب العقد
في الجارية الموطوءة يثبت الرد ولا يثبت ذلك بالقياس على سائر اسباب الرد بل
يثبته بالقياس او غيرها ولكن باجماع اخر او بمتواتر فان قيل لا يعارض
بين القطعيين فكيف يعارض الاجماع باجماع اخر او بمتواتر قلت الاجماع للاول
سكوتي لا قطعي فيجوز ان يعارض بمثله او بمتواتر دلالته ظنية قالت الحنفية
لا يصح لان راويه مالك وقد خالفه وعلى هذا فلا يقوم حجة عليهم لان من مذهبهم ان عمل الراوي
بخلاف مرويه دليل على انه منسوخ وللحديث طرق اخرى غير مخرجه عن مالك مذكورة
في سنن ابي داود وغيره من كتب الاحاديث الصحاح يرويه سليمان بن
موسى الدمشقي عن الزهري رواه الشافعي عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن
عروة عن عائشة قال الامام الحديث صحيح اورده الحاكم في المستدرك وذكر انه
على شرط الشيخين وسليمان بن موسى ثقة خرج الحديث عنه مسلم ووثقه يحيى بن معين
وقال عطاء سيد شباب اهل الشام سليمان بن موسى واثنى الزهري عليه ومدحه بالحفظ
وروى الحديث عن الزهري سوى سليمان طائفة منهم محمد بن اسحق صاحب المغازي
وجعفر بن عبد الرحمن ومحمد بن ابي موسى وجعفر بن ربيعة فلا يرد لما رواه ابن
علية عن ابن جريج انه قال لقيت الزهري وسالته عن الحديث فقال لا احفظ على ان
هذا ليس مطعنا في الحديث على ما مر في مباحث الاخبار ومما تقدم اي
الاعتراض بما تقدم عطف على ما سبق فهو كالثاني اي الرابع وهو ان لا يكون الوصف
مطردا في جميع صور النزاع كالثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر للاستغناء عنه

بوصف اخر قال الشارح العلامة قال في المنتهى فهو كالثالث ولكل منهما وجه
لكن عبارة المنتهى اظهر لان الوصف المبدى ههنا هو المطلق كالتزويج المطلق اعم من ان يكون
من كفوء او من غيره فيا يجتمع هو بيان عدم تاثير فقد كما في الثالث فليس
هو سوى الاول بل اسه هذا ولعل عدم ذكر المعارضة عند تعداد الاعتراضات العشر الواردة على
التاثير من مقدمات القياس اجمالا وان ذكرها في التقسيم اليها والتفصيل
وقد يقال اي منع العلة معناه هو طلب الدليل على العلية ومعنى الاول والثالث من عدم التا
بيان عدم العلية والدلالة عليه والفرق ظاهر بين طلب الدليل على الشيء وبين الدليل
على عدمه فقول المص مرجعهما الى منع العلية لعدم التميز بين المعنيين والمعارضة في العلة
معناها ابداء وصف يجزم بعليته في مناط الوصف الذي ادعى المعلل كونه علة ومعنى
الثاني والرابع من عدم التاثير ابداء وصف اخر يحتمل العلية في مناط وصف المعلل
والفرق ظاهر بين الوصف المبدى المجزوم بعليته وبين الوصف المبدى المحتمل عليته
فقول المص مرجعهما الى المعارضة في العلة لعدم التميز بين المعنيين وهو
اضعف اي النقض المكسور ايراده اضعف على المعترض من ايراد النقض الصريح لانه يحتاج
بيان عدم تاثير بعض اجزاء الوصف ونقض البعض الباقي وليس في النقض الصريح
الا نقض الوصف وربما يعجز المعترض عن ايراد الاضعف ولا يعجز عن ايراد غيره
وقد عرف الفرق اي بين ما لم يعترف المعلل بكونه وصفا طرديا وبين ما اعترف
به لان فيه غرضا صحيحا كرفع النقض الصريح الى ما هو اصعب منه وهو النقض المكسور
بخلاف الاول ويخص باسم القدح في المناسبة وهذا هو الذي عبر عنه في الصط
الاجمالي بوجود المعارض القدح في افضائه الى المصلحة المقصودة من شرع
الحكم له الضمير في له للمقصود وفي افضائه للمناسب ولما كان المفضي الى المقصود ترتب الحكم
على المناسب صح اضافة الافضاء الى المناسب كما وقع في الشرح والى الحكم كما وقع في المتن
واسند الافضاء اليه في الشرح بقوله هذا انه يفضي الى التحريم ووجه المناسبة
انه يفضي الى رفع الفجور اي المقصود من ترتب الحكم وهو تحريم مصاهرة المحارم مؤبدا
على الوصف المناسب وهو الحاجة الى ارتفاع الحجاب بين المحارم وهو رفع الفجور وهو
يحصل بترتب الحكم المذكور على الوصف المذكور كالرضا في العقود والقصد
في الافعال والرضا والقصد امران قلبيان غير ظاهرين والاول معتبر في العقود والثاني
في الافعال التي يترتب عليها حكم شرعي كوجوب القصاص على القاتل العامد وغيره
فنيط الاول بصيغ الايجاب والقبول والثاني بفعل ظاهر يدل على القصد كاستعمال
الجارح في المقتل فان كان القتل بالمثقل ففيه الخلاف وان كان بجارح غير مستعمل

في المقتل كغرز ابرة في العقب لم يجب القصاص مثل الحرج والمشقة بها مشا لان
لان للحكمة وقد مر في مباحث العلل واشتراط بعضهم كون الحكمة مطردة اذا كان علة الحكم
مظنة ان المشقة حكمة وذلك لان المراد بها امر باعث على مشروعية الحكم ولها مناسبة بالذات
الى المقصود ومما كذلك اذ يحصل من ترتب الرخص عليها مصلحة ما هو وسيلة الى اللذة و
اما الزجر فقد جعلها ايضا هناك من الحكم لانه يحصل من ترتب الايجاب عليه مصلحة من حفظ النفس
والمال وغيرهما وحصول المقصود من ترتب الحكم على الحكمة وقد عرفت انه خمسة اقسام
قد يكون قطعيا وقد يكون غالبا وقد يكون مساويا والى غير ذلك لان الاشتغا
باثبات حكم شرعي هو الاشتغال بالحقيقة فيه منع قدحه وهو ان الاشتغال المذموم انما يكون
اذا كان الى الاجنبي وههنا ليس كذلك وح لا فرق بينه وبين غيره اللهم الا ان يصطلح عليه
فلا يبعد ذلك لظهور امر بعضه بدليلها اي بعضه ابطال دليل المعلل بدليل الابطال
كما تقدم اي في المبحث الاول وهو انه اذا لم يكن له طريق اولى فالضرورة تحوج
واذا كان له طريق اولى لم يكن له اقامة الدليل لان الاستدلال منصب المعلل وغصب
منصبه انما يسوغ استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يجز ارتكابه ولنا ايضا ظاهر
هذا الدليل يختص بما اذا كان النقض بالمستثنيات والمدعى اعم اللهم الا ان يضم اليه
واذا لم يلزم التعرض في المستثنيات لم يلزم في غيرها ايضا لعدم القائل بالفصل
من وجه الجواب عنه وهو بابداء المانع دفع النقض بان حد يلزمه اوجه منع وجود الوصف
في صورة النقض ومنع عدم الحكم فيها وقد اشار اليهما في بيان الاعتراض بالنقض بقوله
ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما ثم ابداء المانع من ترتب الحكم على الوصف في صورة النقض
اقتضى نقيض الحكم او خلافه خلاف الشيء يطلق على ما يغايره من امر وجودي
ولا يكون مساويا في صفات النفس اي في الحقيقة ولا يمتنع الجمع بينهما في محل واحد بالنظر
الى ذاتيهما كالسواد والحلاوة على ما مر في استدلال القاضي على ان الامر بالشيء هو النهي عن
ضده وقد يطلق على المغاير الوجودي غير المساوي فيتناول الضد ايضا على ما بينه في
المواقف والمراد به ههنا المعنى الثاني وقوله كالحرمة للوجوب بخصوص لهذا المعنى يا
لضد لا المعنى الاول لانه اذا لم يكن شرط بعضه المانع وبين الحكم منع الجمع لم يكن المانع
مانعا من حصول الحكم في صورة النقض وقد فرض مانعا منه هذا خلف وذلك
اما لتحصيل مصلحة اي اقتضاء المانع لنقيض الحكم او ضده اما لتحصيل مصلحة وهي اللذة
او ما هو وسيلة اليها او لدفع مفسدة وهي الالم او ما هو وسيلة اليه كما مر في بيان المقاصد
من شرع الاحكام ومثل لما كان الاقتضاء فيه لتحصيل المصلحة بمثالين في كل منهما يقتضي
المانع نقيض الحكم احدهما العرايا وبيانه ان وصف الثمن والمثمن وهو كونهما مطعومين

مع عدم العلم بعسا وابهما علة للتحريم وقد تخلف التحريم عنه في العرايا اي في بيع الرطب
على رأس النخل بالتمر على الارض بمساويه تخمينا لوجف لا يتبينا المانع هو حاجة الفقير الذي
لا يملك النخل وله غرض الى الرطب ومالك النخل المرطب الى التمر وهي يقتضي عدم التحريم لتحصيل
مصلحة هي التلذذ بالغذاء المحتاج اليه وعدم التحريم ينقص للتحريم وثانيهما ضرب الدية على العاقلة
في الخطاء وبيانه ان القتل العدوان سبب للزجر وهو على الضرب الدية على القاتل ووجوب
ادائها عليه ليتزجر به ويحصل به حفظ النفس وقد تخلف الحكم عنه في الخطاء لمانع وهو
الخطاء وعدم القصد لقوله عليه الصلوه والسلم رفع عن امتي الخطاء بل هو يقتضي عدم
وجوب اداء الدية عليه تحصيلا لمصلحة حفظ ماله لان الانسان اما يلام ويزجر على ما يقصده
من فعل القبائح لا على ما لم يقصده وبهذا تم تطبيق المثال على المراد وما في المقدمات لبيان
سبب وجوب ضرب الدية على العاقلة وهو انه لو لم يوجب الدية على احد هدر دم المقتول
وفاتت مصلحة اولياء المقتول وكون عاقلة القاتل وهم اولياء نكاحه لو كان انثى وعصبته
يغنمون بدنه لو كان مقتولا يناسب ضرب الدية عليهم ولهذا قال عليه الصلوه
والسلم ما لك غنمه فعليك غرمه وانما لم يضرب الدية عليهم اذا كان القتل عمدا لان العمد به
يناسب زجره بضرب الدية عليه ومثل لما كان الاقتصار فيه لدفع المفسدة بمثال
واحد يقتضي المانع فيه ضد الحكم وهو ان موت الحيوان علة للحرمة فيما عدا السمك والجراد
وقد تخلف الحكم عنه اذا اضطر المكلف لمانع هو حاجته الى ما يقتد به رمقه وهو يقتضي
حكما اخر هو ضد التحريم وهو وجوب الاكل على المضطر كما مر في مباحث الرخص من
مبادي الاحكام لدفع مفسدة هلاك النفس ورعاية هذه المصلحة لكونها ضرورية اولى من
رعاية المصلحة التي تحصل من ترتب التحريم عليه لانها من   فانه اهون اي تخصيص
العام الظاهر اهون من تخصيص العلة ولذلك لم يخالفه في جواز تخصيص العام الا شرذمة
واختلف في جواز تخصيص العلة وهو نقضها على ستة مذاهب كما مر   وقد علمت
قد مر في شروط العلة ان علة الحكم اذا كانت مظنة فعدم اطراد حكمتها يسمى كسرا والاختلاف
في انه مسموع ام لا والمختار انه لا يسمع لانه لا يبطل العلية لان علية المظنة لا لاطرادها ولا علية
الحكمة نعم اذا كان قدر الحكمة فيما لم يوجد فيه الحكم مساويا لقدر الحكمة المقتضية لوجود
الحكم او اكثر منه ولم يثبت حكم اخر التي يحصل تلك الحكمة منه يسمع ح يكون كالنقض
والكلام في النقض من انه يجاب بالاجوبة الثلثة بمنع وجود الوصف فيه ثلثة مذاهب
وهل يجب على المعلل الاحتراز عن الكسر في متن الاستدلال المختار انه لا يجب وحيث
في قوله فحيث يسمع مستعمل في الظرف الرجحان لانه متفرع على قوله متى يسمع وهي قد تجيء
ظرف زمان كما في قوله مع واعضوا حيث توشرون على قول اشارة الى ما في قوله فا

فانشر بالهلاك يقطع من الليل وكما انشده ابو علي من قول طرفة للمعنى يعقل بعبس به حيث
تهدى ساقه قدمه اي حالة مشيه وتعلق   مستقلا او غير مستقل بل جزءا
متصل للمعنى الاخر المبدي ونصب مستقلا وما عطف عليه مكان المقدر اي كان المعنى
الاخر الذي ابداه المعترض مستقلا بان لا يكون قائما بالمعنى الاول وقيدا فيه كالكيل
او القوت مع الطعم او غير مستقل بان يكون قائما بالاول وقيدا فيه ككون القتل جا
بالجارح فانه قيد للقتل ويمكن ان يكون متصلا الصلوح المعنى للعلية ونصبه على ان يكون
حالا من ضمير يصلح وكل ما هو صالح للعلية بالاستقلال يحتمل للعلية اذا احد مع وصف
المستدل لان المصلحة اذا كانت تحصل من ترتب حكم على وصف كان حصولها من ترتبه
على ذلك الوصف وعلى مناسب اخر بالطريق الاولى من غير عكس كلي اذ ربما حصلت
المصلحة من المجموع ولا تحصل من احد جزئيه والتوجيه الاول اولى لتكون موافقا للمتن
اذ ليس فيه ذكر الصلوحية ويكون قوله اما المستقل الى اخره اعادة الى ان قول المص
في مثل المستقل لمعارضة الطعم بالكيل او القوت اشارة الى ان المستقل بالمعنى المذكور
ينقسم الى قسمين حيث اورد له مثالين قسم هو مفسر على وهو ما لم يكن مستلزما للوصف
المعلل كالكيل وقسم هو جزء العلة وهو ما كان مستلزما له كالقوت للطعم وفي مثال
غير المستقل لمعارضة القتل عمدا العدوان بالقتل بالجارح حيث اكتفى بمثال واحد له اشارة الى انه لا ينقسم
الى قسمين   بيان الملازمة حاصله ان كل واحد من وصفي المعلل والسائل
صالح للعلية والاستقلال وللجزئية فالحكم على وصف المعلل بذلك دون وصف السائل
تحكم وهذا الشرح موافق للمتن اذ هو صريح في المساواة بين الوصفين في عدم كون احدهما
اولى بالعلية او الجزئية من الاخر لا بين العلية والجزئية في عدم الاولوية كما ذهب اليه
الشارح العلامة ثم اعترض بان قوله من وصف المعارضة زيادة لا يحتاج اليها
قلنا لا نم لما كان معنى قوله رجح بالتوسع لان التوسعة في الاحكام اصل
لكثرة الفائدة وهي سبب لرجحان كون وصف المعلل علة دون وصف المعترض لانها انما
تحصل اذا كان وصف المعلل علة لوجوده في الاصل والفرع دون وصف المعترض لانه
مقصور على الاصل اجاب اولا بمنع دلالة التوسع على العلية اي ليست التوسع من مسالك
العلية لان التوسعة انما تثبت اذا ثبت كون الوصف علة فان اثبت عليتها بالتوسعة
لزم الدور وهو باطل ولا يمكن منع بطلان اللازم هنا بما مر في شروط العلة من ان الدور دور
معية لانه جعل كل منهما سببا للاخر فهو دور العدم وثانيا بانا سلمنا ان التوسعة د
على ان وصفه علة والحكم ثابت به لكن عندنا ما ينفي كون الحكم ثابتا به وهو ان الحكم لو كان
ثابتا به لزم كثرة مخالفة الاصل وهي اثبات الحكم في الاصل والفرع ولو لم يكن ثابتا به
بان لم يعتبر عليه وصف المعترض قل مخالفة الاصل اذ لم يثبت الحكم به الا في الاصل وما

ليل

كان مخالفة الاصل فيه اقل كان اولى بالعلية لان الاصل انتفاء الاحكام ومراده الدوام
وايضا لو لم يكن ح بناؤه واعتبر وصف المعترض يلزم الجمع بين الدليلين دليل المعلل في
ان وصفه علة ودليل المعترض على ان وصفه علة اذ المعارضة في الاصل لا يبطل عليه وصف
المستدل وشهادته بل انما يبطل ترتب الحكم عليه ونفاذ شهادته على الحكم
كانت جمعا وفرقا اي كانت مباحث الصحابة جمعا بين الاصل والفرع في حكم بتعميم قضية
الوصف اي بتعميم حكمه فيهما وفرقا بين الاصل والفرع بتخصيص قضية وصف اي تخصيص
حكمه بالاصل وذلك اجماع منهم على جواز ابداء وصف فارق في معارضة وصف جامع
اعتبره المعلل وقبوله وهذا انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا اي يسمع من المستدل
مطالبة المعترض ببيان كون وصفه موثرا اذا كان المستدل اثبت عليه وصفه بالمناسبة
او الشبه لان المناسبة انما تؤثر اذا لم يعارض لمناسبة اخرى اما اذا اثبت عليه
وصفه بالسبر فلا يسمع منه مطالبة المعترض به لمجرد ابداء وصف اخر يبطل سبره
ولا يثبت علية وصفه وان لم يثبت مناسبة الوصف الاخر معارض جاء
بالطواعية اي الطوع وهو ضد الكره والمناسب صفة للاكراه لا لعدم اي الاكراه معارض
لوصف القتل والقتل يقتضي القصاص والاكراه مانع منه فعدم الاكراه عدم المانع و
عدم المانع وصف طردي لا يسند الحكم اليه اذ قد يثبت استقلال الباقي
تعليل للالغاء والمراد بالباقي هو الباقي بعد الغاء وصف المعارض سواء سلم كونه
علة مستقلة وعارضه بوصفه او لم يسلم وقال انه جزء العلة وانما عبر عنه بالباقي
لان وصفي المستدل والمعارض كليهما مجتمعان في الاصل والمستدل يريد بيان الغاء
احدهما وهو وصف المعارض واثبات علية وصفه فهو الباقي من الوصفين وهذا الشرح
ملحق باحدى الروايتين في المتن وهي وبين استقلال ما عداه بالواو الواصلة واما
الرواية الاخرى وهي او يثبت بالفاصلة وهي وجه آخر في جواب المعارضة وتوجيهه
ظاهر ويعلم من قوله وجهها ان يبين كون وصف المعارض طرديا حيث جعل احد وجوه
الجواب عن المعارضة ان قول المص او يبين عطف على منع وجود الوصف بتقدير ان
ليكون عطف المصدر على المصدر فهو منصوب بتقدير ان كما في قولك اعجبني قيامك
وتقعد هذا اذا لم يتعرض فيه اشارة الى ان قول المص غير متعرض للتعميم حال
عن ضمير المستدل والعامل فيه قوله او يبين كما ذكره الشارح الفاضل
لتعدد اصلها اي لتعدد اصل العلة لانها تعددت بتعدد الاصلين ففي احدهما العلة
الباقي اي وصف المستدل مع وصف ابداه المعارض وفي الاخر هو مع وصف اخر ابداه
المعارض خلف الوصف الاول وهذا يشعر بان الرواية الصحيحة في الشرح لتعدد اصلها

كما في المتن وفي بعض النسخ اصليهما اي اصلي الوصف اللذين ابداهما المعترض
الحق انه لا يثبت كيف ولا يثبت الغاء المظنة بانتفاء الحكمة ذاتا كما في الملك المترفه
بيسار به في المحفة كل يوم نصف فرسخ فكيف يثبت الغاؤها بضعف الحكمة
وبان اعتبارها اعمال الدليلين لما مر ان المعارضة لا يبطل عليه وصف المستدل وصحة شهادته
بل انما يبطل ترتب الحكم عليه ونفاذ شهادته كما في البينتين العادلتين تعارضتا وبهذا
يضمحل ما يتوهم من قال يعني اعتبار الوصفين كونهما جزء العلة وان هذا انما يكون فيما اذا لم يدع
المعترض استقلال وصفه فان قلنا لا يجوز الاكتفاء قال الشارح العلامة
في هذا المقام خلاف اجزاء لم يذكره المص في المختصر وقد ذكره في المنتهى وهو انه اذا لم يجز
الاكتفاء بل وجب معارضة جميع الاصول فهل يجب اتحاد الوصف المعارض به في الكل جدارا
من انتشار الكلام وقيل لا يجب بل يجوز المعارضة في كل اصل بغير ما عارض به في الاصل الاخر
لجواز ان لا تتحد العلة في الكل على واحدة ونوع منه عطف على بعض وضمير منه
للبعض اي مما راجعان الى نوع من بعض من سائر الاعتراضات ورفع على ان يكون عطفا
على راجعان ويكون خبر الضمير المستتر على ما يتوهم خلاف الرواية والدراية وانما اورد هذين
النوعين في فصل واحد لان سؤال التعدية راجع من وجه الى سؤال التركيب لان التناسب
المركب ان يكون الحكم ثابتا في الاصل بالاتفاق لكن يكون ثبوته عند المعلل بعلة وعند المانع
بعلة اخرى وحكم الاصل في سؤال التعدية كذلك وانضم اليه ان علة المعلل متعدية الى فرع
مختلف فيه وعلة المانع الى فرع اخر مختلف فيه وذكروا في مثاله انما قال
بهذه العبارة تنبيها على ان هذا المثال الذي ذكروه كالتعريف له وقوله كالصغيرة صفة
لمحذوف اي كالبكر الصغيرة اذ شرط سؤال التعدية ان يجتمع في الاصل وصفان كل
منهما يصلح للعلية وقوله وهذا التمثيل يجعل هذا السؤال راجعا اشارة الى ان قول المص
ويسلمها مسندا جزءه قوله مرجع والباء في به للتعدية وضميره لسؤال التعدية
كل ذلك لئلا ينتشر الجدال اشارة الى ان قوله لئلا ينتشر الجدال علة للمجموع ما ذكر من
عدم تمكين المعترض من التفسير وكون التفسير على المستدل لانه يدعيه فعليه اثباته لا لكون
التفسير على المستدل فقط كما ذهب اليه الشارح العلامة واعترض عليه بان
الظاهر ان المتن كان كذلك فعليه اثباته دليلا يتفسر لكونها علتين لكون التفسير على
المستدل وهي المعني بالمعارضة اذا اطلقت يعني اذا اطلقت المعارضة في
القياس يحمل على هذه لان مقصود المستدل اثبات حكم الفرع ومقصود السائل منع
والمعارضة في الاصل انما ذكر هذه لتمام المعارض وهو دليل كان الواو
في نسخة الاصل ولا دليلي معرضت عليه عند قراءتي عنده الى وهو دليلي والمراد بعدم دليل
المستدل هو هذا القدر وهو انه لا يعتقد ما ادعت لتمام المعارض لا بطالي نفس

الا لان المعارضة تسليم الدليل ومنع ترتب المدلول عليه لدليل اخر ويؤيد ذلك قوله
فان المعارضة من الطرفين فكل يبطل حكم الاخر حتى يسلم يبطل الاخر والحاد
انه لا يحب احتج من اوجب الايماء اى الترجيح في متن الدليل بتوقف العمل بالدليل على الترجيح على
كون الترجيح جزأ من الدليل وبكونه جزأ من الدليل او لجزء على انه يجب الايماء اليه في متن
الدليل وهو يا يحتمع قياس مفصول النتائج حذف فيه كبرى القياس الاول وتقريره ان الترجيح
يتوقف عليه العمل بالدليل وكل ما يتوقف عليه العمل بالدليل هو جزء الدليل ينتج الترجيح جزء
الدليل نضم الصغرى اى كل ما هو جزء الدليل يجب الايماء اليه في الدليل ينتج الترجيح يجب الايماء
اليه وهو المدعى فاجيب بان المدعى غير ثابت لانتفاء صغرى القياس المنتج له لانتفاء
كبرى القياس المنتج لها واشار الى منع المدعى بقوله انه لا يجب والى انتفاء الصغرى بقوله لان
الترجيح على ما تعارضه خارج عن الدليل والى انتفاء الكبرى بقوله وتوقف العمل على الترجيح
ليس جزءا للدليل على تقدير حذف المضاف اى ليس دليل او امارة جزءا للدليل لانه ليس
فيه جهة الدلالة على المط وهو ما يستلزمه لان توقف العمل على الترجيح لا يلزم ان يكون لاجل
كون الترجيح جزء الدليل لجواز ان يكون توقفه على الترجيح لاجل كونه شرطا للدليل لا لاجل
كونه جزءا له ولا مدخل في الدليل من جهة الدلالة كما مر في صدر الكتاب قوله لدفع اى لدفع المعا
وقوله لا انه جزء اى لا لان الترجيح هو عطف على دفع الفرق ابداء خصوصية
في الاصل الفرق اما بابداء خصوصية في الاصل لا توجد في الفرع ومرجعه الى المعارضة
في الاصل لانها كما مر عبارة عن ابداء المعترض معنى اخر يصلح للعلية والخصوصية وان لم
يصلح للعلية بالاستقلال صالحة للعلية بغير الاستقلال وان يكون جزءا للعلية فعلى هذا الكلام
الاولى عدم تقييد الخصوصية بكونها شرطا لان المعارضة في الاصل انما تكون بما هو
صالح لان يكون علة استقلالا او جزءا لها والشرط ليس كذلك بل هو خارج عن العلة وكانه
اراد بالشرط ههنا ما يتوقف عليه تحقق العلة لا تأثيرها واما بابداء خصوصية في الفرع
لا توجد في الاصل صالحة للمانعية من حكم الفرع ومرجعه الى المعارضة في الفرع لانها على
ما مر عبارة عن ابداء وصف اخر يقتضي نقيض حكم الفرع وخصوصية الفرع المانعة
كذلك لان المانع على ما مر في خطاب الوضع على قسمين قسم منه مانع من الحكم وهو ما يستلزم
حكمه نقيض الحكم كالابوة في القصاص وقسم منه مانع من السبب وهو ما يستلزم حكمه
تخلف حكم السبب كالدين في الزكوة فانتفاء الاول ليقتضي الحكم ظاهر لان المراد
بانتفائه اعم من ان يكون لذاته او لتضمنه لما يقتضيه كما في المقام واما انتفاء الثاني له
فمبني على عدم جواز تعليل حكم واحد بعلتين مختلفتين لانا ان جوزنا جاز انتفاء كل
من حكم السبب وحكم المانع مع ثبوت حكم الفرع فلا يلزم كون المانع مقتضيا للنقيض
ولا يلزم من انتفاء حكم السبب انتفاء الحكم الذي هو مسبب واما بابداء خصوصية

في الاصل وبيان عدمها في الفرع ومرجعه الى مجموع المعارضتين لان ابداء
الخصوصية معارضة في الاصل وبيان عدمها في الفرع معارضة في الفرع لان
عدمها يقتضي نقيض حكم الفرع ان قلنا بوجوب انعكاس العلة وعدم جواز تعليل
حكم واحد بعلتين واما بابداء خصوصية في الفرع مانع من الحكم وبيان عدمها في الاصل
ومرجعه ايضا الى مجموع المعارضتين لان ابداء المانع في الفرع معارضة فيه على ما عرفت
وبيان عدمه في الاصل معارضة فيه كانه ادعى ان العلة في الاصل هي الوصف مع عدم
المانع لا الوصف المطلق اختلاف الضابط قد مر ان مناط الاحكام يجب
ان يكون امرا ظاهرا منضبطا فان لم تكن الحكمة في نفسها منضبطة نيط الحكم بوصف
منضبط مشتمل على الحكمة فمتى كان الضابط اى مناط الحكم سواء كان حكمة او مظنة مختلفا
في الاصل والفرع ورد الاعتراض عليه يقتل بشهادتهم مسندا الى الحاد و
المحرور نحو ضرب في الداله وهو حال عن شهود الزور واذا كان كذلك لم
نضر اشاره الى ان الفاء في قوله فلا يضر هي الفاء الفصيحة كما يعاين لم يرث
المرأة التي يطلقها الزوج في مرض موته على القاتل اى على عدم ارث القاتل والدليل
على المقدر قوله حكم الاصل عدم الارث وحكم الفرع الارث ويمكن ان يقدر المضاف
في المقيس اى بقياس دافع ارث المرأة وهو الزوج البات كما مر في المناسب الغريب
ويرجع الى الاختلاف في محل الحكم لا في الحكم فقيس ارث المبتوتة على عدم
ارث القاتل والجامع كون كل منهما نقيضا للغرض الفاسد المقصود من ارتكاب
فعل محرم وحكم الاصل اثابه نقيضا للغرض الفاسد الذي قصده القاتل ليحصل به
نهيه عن ارتكاب الفعل المنهي عنه وكذا حكم الفرع اثابه نقيضا للغرض الفاسد
الذي قصده الزوج لينزجر عن ارتكاب الطلاق المنهي عنه فما فيه الاختلاف هو ارث
المرأة وعدم ارث القاتل ليس هو الحكم بل محل الحكم وهو اثابه نقيض الغرض الفاسد
لا اختلاف فيه فاللام في قوله من الفعل للعهد والمعهود الفعل الحرام الذي ذكره في المناسب
الغريب لانه اصلاح فرج محرم لو اشتغل بالمحرم الثاني ورفعه على انه صفة
الاصلاح لكان احصر واحسن لان الاحكام انما تتعلق بالذات بالافعال لا بالاعيان
بل العلة ما ذكر ثم مع كونه موجبا لاختلاط النسب اشار الى ان ابداء
خصوصية في الاصل مما يصلح للعلية غير مستقل بالعلية وقد اشار الى ذلك ايضا في
مباحث الفرق بتقييد خصوصية الاصل بكونها شرطا ولما كان مرجعه الى نوع
من المعارضة كان جوابه كجوابه بالغاء الخصوصية لاستقلال الباقي بالعلية فيقال
في المثال المذكور الاصلاح الموصوف بدون الخصوصية مستقل بالعلية لصحة قوله

عليه الصلوه والسلم اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان رواه ابو موسى والمراد بيان
الحكم الشرعي لا المعنى اللغوى ولان اختلاط الانساب انما يراعى مجانبتها للاستصلاح
والاستصواب واجراء العقوبات بالنظر الى صور الفواحش وصورة الفاحشة
في اللواط اقبح بل يدعى المخالفة اى بين حكم الاصل وحكم الفرع وبينه اى
بين الادعاء والمخالفة تناول بل اختلاف اولان المصدر يذكر ويؤنث
دعوى استلزام وجود الجامع فى الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل حاصله ان وجود الجامع
مستلزم لحكمين متخالفين فى محلين متماثلين فالحكمان يصح اضافتهما الى الجامع لانهما لازمان
له والى الاصل والفرع لحلولهما فيهما فبهذا يظهر سهو من قال الظاهر ان حكم الاصل من
سهو القلم والصواب حكم الفرع فكان خيار الرؤية لازمة للصحة انما لم يجزم
باللزوم لان اللزوم انما يتحقق اذا كان الطرفان معلولين لعلة واحدة او متضايفين او
كان احدهما علة للاخر والاصحاب بين الحكمين المشار اليه بقوله من خيار يصحه فالخيار
الرؤية يجوز ان يكون اتفاقيا لاجل ظهور موجبهما عند العاقل لا لزوميا ولا يلزم من انتفاء
التالى فى الاتفاقيات انتفاء المقدم فلا يتم المعارضة نعم لو كان العاقل بهما معترفا
باللزوم بينهما لزمه القول بانتفاء المقدم لانتفاء التالى لكن الشان فى اعترافه باللزوم والبناء
على هذا اللزوم قد بالغ بعض المجادلين واستدل بابطال حكم واحد قال به مجتهد على
بطلان كل حكم هو قائل بصحته قائلا ان ذلك المجتهد معترف بمنع الجمع بين بطلان الحكم
الذى ابطل وبين صحة كل حكم هو قائل بصحته وقد ثبت البطلان فيلزم انتفاء صحة
كل حكم هو قائل بصحته لان انتفاء كل واحد من طرفى مانع الجمع مستلزم لنقيض الاخر
وانت تعرف ان هذا الاستلزام انما يتمشى اذا كان مانع الجمع عنادية وانما يكون عنادية
اذا كان الحكم الذى ابطل لازما لكل حكم هو قائل به ليلزم منع الجمع بين نقيض اللازم وعين
الملزوم فيرجع الى ما مر من الاعتراف باللزوم لانه نوع من المعارضة مخصوص
المراد بهذه المعارضة عليها اصطلاح الجدليين وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام المستدل
عليه سواء كان مغايرا للدليل او عينه وهى اعم من المعارضة فى الاصل والفرع على الوجه
المذكور لاشتراط المغايرة الوصفين اعنى وصف المعلل والمعارض فيهما
عن صفوى مشهوره فى اكثر نسخ المتن غير مشهوره والرواية الاولى اولى لكون مبناها
على ما هو داع الى الحذف وهو الشهرة واليه الاشارة بقوله فمراد المستدل ان المتروك
فى حكم المذكور المبين ولان المشهورات قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس بها
لمصلحة عامة او رقة او حمية او لاعتراف طبائع بها لعادات وشرائع وآداب محتلفة والحكم
بان الوضوء قربة يجرى بان عادة الناس بالتنظيف وازالة الدرن والعفونة وما يورثه

العرق من الروائح الكريهة عن الاعضاء الظاهرة لتعظيم الرؤساء عند الدخول عليهم وما كان
من باب التعظيم كان قربة قال القفال فى محاسن الشريعة الامر بالطهارة جار على
عادات الناس فى التنظيف للالتقاء مع الناس داخل فى باب التعظيم للرؤساء وحسن
المباشرة للاكفاء والاوساط واما القطع من بعض الناس بان يكون الوضوء قربة ليس
من المشهورات فلا يسماه المشهورات بالاولية تأويلهم ان المشهورات بحث اعترا
جميع الناس بها وليس كذلك لان لكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم بل لاهل
كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم من جنس واحد يمكن ان يحمل الجنس
ههنا على الاصولى فيكون طبقا لما مر فى اول الاعتراضات والكليات المندرجة تحت كل
على الاصناف فالاستثناء وان عده نوعا فيما سبق صح اطلاق الجنس عليه لانحصاره
فى جنس واحد فان حمل على المنطقى والكليات المندرجة تحت كل جنس على الانواع فيما
لا استثناء ينحصر فى نوع واحد واذا ثبت وجوب الرئيس العرفى الواجب
من الانواع ثم اجناسها ما اعتبره المص عند بيانها وتفسيرها ولا قياس علة
قد مر عند اقسام مسالك العلة ان القياس باعتبار القوة ينقسم الى الجلى وهو ما علم فيه
نفى الفارق بين الاصل والفرع قطعا والخفى وهو بخلافه وباعتبار العلة الى قياس العلة وهو
ما صرح به بالعلة كما يقال النبيذ مسكر فيحرم كالخمر والى قياس الدلالة وهو ما يذكر فيه وصف
لازم للعلة لا نفسها وحاصلها اثبات احد موجبى العلة بالاخر كما يقال يقطع الجماعة بالواحد
اذا اشتركوا فى قطع يده كما يقتل الجماعة بالواحد اذا اشتركوا فى قتله والجامع وجوب
الدية على الجماعة فى الصورتين فان الدية والقصاص موجبان للجناية والى القياس فى معنى
الاصل وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفى الفارق بتنقيح المناط كما فى قصة الاعرابى المواقع
فى رمضان فيلحق بالاعرابى الزنجى والهندى وبرمضان تلك السنة سائر الرمضانات
فبقوله ولا قياس يخرج جميع هذه الاقسام عن الاستدلال لان منافى الاعم منافى الاخص
وبقوله ولا قياس علة لا يخرج عنه الا قياس العلة وبقى قياس الدلالة والقياس فى معنى
الاصل غير خارجين لان القيود المذكورة فى التعريف لا يخرج الا ما يساويها والانواع
المندرجة تحت جنس كل منها اخص من بعض الاخر ولا منافاة بين الاخص ولا الاعم
وهذا هو المختار اى عند المص لانه قال فى المنتهى وهو الصحيح وذلك
لان كل حكم ثبت باحد هذه الثلثة يمكن ان يقال فيه هذا حكم وجد سببه فيوجد فلو دخل
هذا فى الاستدلال لزم ان يكون ثبوت الجميع بالاستدلال فقد اختلف
فى انواع الاستدلال قد عد الآمدى القياس الاقترانى الحملى والشرطى والاستثنائى

المتصل والمنفصل مهنا وكان المص جعلها راجعة الى الملازم لان الاقتراني يرد الى
الاستثنائي فالاستدلال فيه بالملازم وعد قوم مذهب الصحابي منها ومحل
الحكم ان لم يكونا ضمر النسبة للحكمين لسبق ذكرهما ويعلم من نفيه اللزوم والتنافي بين الحكمين
اذا كان بينهما عموم من وجه ان المراد بهما اللزوم والتنافي الكليان ومن نفي صحة الاستدلال
اذا لم يكن بين الحكمين لزوم ولا منافاة ان الشرط فيه ان يكون بينهما لزوم او منافاة وذلك
لان مرجعها الى القياس الاستثنائي والمشروط في انتاجه ان الشرطية المستعملة فيه ان
كانت متصلة كانت لزومية كلية وان كانت منفصلة كانت عنادية كلية ومن جعل الاستدلال
بالتنافي مندرجا في الكلام في التلازم ان القياس الاستثنائي المنفصل انما ينتج بواسطة
رده الى الاستثنائي المتصل والكلام المستوفى فيه يليق بالمنطق كالجسم والتأليف
اي التأليف من الجواهر الافراد لانه اما غير الانفكاك منها بحلول الله فيه منها او كيفية يستتبع
وعلى التفسيرين لا يكون الا بين الجواهر والتلازم منهما طردا وعكسا انما هو على مذهب
من لا يشترط كون الجسم قابلا للابعاد الثلثة ويعرف الجسم بالمؤلف من الجوهرين فصاعدا
فيصدق لو كان حادثا مثل التنافي طردا وعكسا بين حكمين بمنع الجمع والخلو
منهما ويلزمه اربع نتائج اثنان باعتبار منع الجمع يستلزم ثبوت كل منهما سلب الاخر
فيصدق في المثال المذكور وهو الحدوث ووجوب البقاء باعتبار هذا لو كان حادثا
لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا واثنان باعتبار منع الخلو يستلزم سلب
كل منهما عن الاخر فيصدق في المثال المذكور باعتباره لو لم يكن حادثا وجب بقاؤه ولو
لم يكن يجب بقاؤه كان حادثا وليغلط لو في الامثلة الاربعة لمجرد التلازم لا لانتفاء الشيء
لانتفاء غيره وانما اورد الثاني في هذين المثالين سالبا وقال في مثالهما لو لم يكن حادثا
فليس لا يجب بقاؤه ولو لم يكن يجب بقاؤه فليس بلا حادث مع ان الكلام استلزام
السلب للثبوت لان في استلزام السلب للسلب تنبيها على ان سلب السلب في قوة الاثبات
والملتفت اليه هنا جانب المعنى لا جانب الصورة وما قيل في المنطق ان سلب السلب
لا يستلزم الايجاب لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع دون سلب السلب لا يرد هنا
لان هو نقض كلامنا في التلازم بين الاحكام الشرعية المحققة لا بين مفهومات مطلق القضايا وقد
وقع في بعض النسخ للمثال الاخير لو لم يكن لا يجب بقاؤه فليس بحادث وهو من طغيان
القلم او زيغ البصر وما قيل في تصحيحه انما عدل الى ما نرى تنبيها على ان الغرض بالمعنى ان يعبر
من استلزام نفي احد جزئي المنفصلة الحقيقية ثبوت الاخر بصورة استلزام نفي بعض نفي
الاخر فتوهم باطل لانه لا يصدق نفي نفي وجوب البقاء على نفي وجوبه ولا نفي الحدوث على ثبوته

تكيف يصح التفسير وهذا يسمى بالطرد قد فسر في الفصل السابق الطرد في التلازم
بكون التلازم من الطرف واحد سواء كان التلازم بين الثبوتين او النفيين والعكس في التلازم
بكونه من طرفين وهو اذا انضم الى الطرد التلازم من الطرف الاخر والطرد في التنافي بكون التنافي
بين الثبوتين وهو منع الجمع والعكس في التنافي بكونه بين النقيضين وهو منع الخلو والمراد بالطرد
المذكور في هذا الفصل هو الطرد في التلازم المفسر في الفصل السابق واثبات ملازم الثبوت
به ليس من باب اثبات الشيء بنفسه لان الطرد اعم منه بل هو من باب الاستدلال بالعام على الخاص
كما في القياس المنطقي ولان الطرد وحده ليس مثبتا له بل بقيد العكس على انه لا يكون جزء العلة
بل شرطا لها واما العكس المذكور ههنا بقوله ويقوى بالعكس فلا يريد به العكس المفسر هناك
بل يريد به العكس بالمعنى المذكور في مباحث العلة وهو التلازم في الانتفاء من طرف واحد اي
كلما انتفى الملزوم انتفى اللازم وقد تقدم في باب الدوران انه ليس جزء العلة مع ما يرد عليه
وقد يقرر يعني ان اثبات احد المتلازمين بالاخر يقرر بوجوه ثلاثة احدها
الدوران وهو الطرد والعكس على ان لا يكون العكس جزء العلة وهو من باب الاستدلال على
التعريف له وثانيها الاستدلال بثبوت احد الاثرين على ثبوت الاخر من غير تعرض لثبوت
المؤثر عند ثبوت الاثر الاول وان كان في الواقع كذلك وثالثها الاستدلال بثبوت احد
الاثرين على ثبوت المؤثر ثم منه على ثبوت الاثر الاخر وهذان الامران من باب الاستدلال
على التعريف الثاني له وهو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس على انه ليس من احد هذه الثلثة
بل من قياس الدلالة لكن بشرط ان لا يعرض لتعيين المؤثر والا كان من قياس العلة لا التعريف
الاول له وهو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس لانه نوع من انواع القياس وقوله فيكون
منصوب لانه جواب النفي وهو لا يعين المؤثر ولنفرض ان الكفارة والتحريم
اثران للاهلية اي الذي اهل لتحريم امرأته لان طلاقه واقع بالاتفاق وليس فائدة وقوع
طلاقه الا التحريم فيكون اهلا لوجوب الكفارة التي هي حكم الظهار ايضا فالتحريم ووجوب
الكفارة اثران لاهلية المظاهر وثبوت الاثر الاول يستلزم لثبوت الاثر الثاني فان عين
المؤثر كان قياس العلة والا كان قياس الدلالة وانما تعرض لبيان تعيين العلة في المثال
المذكور وان لم يصح الاستدلال اليه لبيان كيفية امالة الى قياس العلة يعني لو كان
المثال من قياس العلة فرضت العلة فيه معينة وهي الاهلية كما ذكر الفقهاء فيقال الكفارة
قربة مفتقرة الى النية فلا يكون الذي اهلا لها واجاب الامام عنه بانها ليست
محض القربة بل الاغلب عليها الزجر عما على المكلف من منكر نفي كفارة الظهار وهو صدور
القول المنكر والزور منه كما قال تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا
لانه في قوة قولنا لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء انما قال في قوة ان وضع لو للتعليق

وجود الجزاء بوجود الشرط في الماضي مع الجزم بانتفائهما فمن فاكثر استعمالها لانتفاء الشيء
لانتفاء غيره ولما كان المعقول ان انتفاء الملزوم لاجل انتفاء اللازم لا عكسه كان قولنا لو صح
الوضوء بغير نية لصح التيمم في قوة ما ذكره وهذا الوجه هو المختار في شرح المفصل للمص
وفي الفوائد الغياثية للاستاد رحمهما الله وعكسه هو المختار عند اكثر اهل العربية واما كونه في
قوة قولك لو لم يشترط النية في الوضوء لم يشترط في التيمم فبالنظر الى ان صحة الوضوء بدون
النية مستلزم لعدم اشتراطها فيه فدل عليه بالالتزام وكذا صحة التيمم بدونها وليس لو في هذا
المثال مستعملا لمجرد الملازمة من غير اعتبار انتفاء الشيء لانتفاء غيره كما توهم لان ايراد المثال وان كان
لبيان التلازم بين الشيئين الا ان المقصود منه الاستدلال من انتفاء النفي الثاني على انتفاء النفي
الاول اذ المدعى هو اشتراط النية في الوضوء ويؤيد هذا قوله من بعد جميع اقسام التلازم يرد
عليه منع الامرين وهما تحقق الملزوم من نفي او اثبات وتحقق الملازمة وهذان يعني ان
ان ثبوت التنافي بينهما اي التلازم بين الثبوت والنفي وعكسه يعني ان ثبوت التنافي
في بين الثبوتين فان كان التنافي بينهما في الجمع كما بين المباح والحرام استلزم كل من الثبوتين
نفي الاخر فيصدق ما يكون مباحا لا يكون حراما وان كان التنافي بينهما في الخلو كما بين الجائز
بمعناه الشامل من معاني الخمسة المذكورة في مباحث الاحكام وهو ما لا يمتنع شرعا استلزم
نفي كل من الثبوتين عين الاخر فيصدق ما لا يكون جائزا يكون حراما وبيان ثبوت التنافي
بين النفيين كما بين الاثم اللازم لفعل الحرام وبين عدمه اللازم لفعل المباح و
الجائز فيلزم من التنافي بين اللازمين التنافي بين ملزوميهما وهما تحقق الملزوم
من نفي او اثبات وتحقق الملازمة فيه تنبيه على ان نفي اللازم انما يستلزم نفي الملزوم لكونه
ملزوما له وايراد الملازمة بين عين الملزوم واللازم لكونه دليلا على ان نفي اللازم ملزوم لنفي
الملزوم ويختص بسؤال هذا هو منع تحقق الملزوم ومنع تحقق الملازمة وهو المراد
بذكره بقوله فيقول المعترض لم لا يجوز الى اخره وضمير المعقول في يوضحه للسؤال المختص و
قوله وهو النفس اي الاصل النفس لانه محل الحكم المشبه به والاضافة في موجبي الاصل بمعنى في و
قوله قياسا على النفوس بتقديره على قصاص النفوس ثم قوله بدليل الموجب الاخر يتعلق بمحذوف
تقديره ويجب بدليل الموجب الاخر كما هو في المتن واضافة الدليل الى الموجب يجوز ان يكون
بمعنى من وان يكون بمعنى اللام وهذا هو الاولى ليكون اشارة الى التقرير الثاني من التقريرين
المذكورين في الفصل السابق ويكون قوله ويتقرر بان الدية احد الموجبين وقد ثبت
فيلزم الاخر اشارة الى التقرير الاول منهما فيكون فيه توفية بالتقريرين
فيقول المعترض الموجب يشبه الحكم على صيغة المفعول وهو الذي عبر عنه بالاثر في
الفصل السابق وما الحكم حيث قال فيلازم الحكم طردا وعكسا يدل على تلازم العلتين و

بتقرير اعتراضه انا نختار ان علة الحكمين واحدة لكن يجوز ان يختص تلك العلة بالاصل
فيلازم الحكمان فيه ولا يوجد في الفرع ويكون ثبوت الحكم الذي هو ثابت في الفرع
بالاتفاق ويسمى بالاصل ويستدل به على ثبوت الحكم الذي هو المدعى فيه لعلة اخرى مغايرة
للعلة الموجودة في الاصل ولا يكون هذه العلة علة للحكم الاخر الذي هو المدعى او نختار انها متعددة
لكن يجوز ان يكون متعددة متلازمة في الاصل غير متلازمة في الفرع فيثبت في الفرع علة
الحكم الذي هو الاصل ويستدل به على الحكم الاخر فيترتب عليهما معلولها ولا يثبت فيه علة الحكم
الاخر الذي هو المدعى وعلى التقديرين لا يتم مدعاكم وهو ثبوت الحكم الذي يستدل عليه و
يراد اثباته وفي قوله لم لا يجوز ان يثبت احد الموجبين في الفرع بعلة اخرى اشارة الى
الاعتراض الاول وقوله يختص به اي يختص تلك العلة باحد الموجبين وهو الحكم الذي هو
الاصل المستدل على الاخر اشارة الى الاعتراض الثاني والحاصل ان المعلوم
تلازمهما اي تلازم الحكمين والمراد بمحل النزاع المحل الذي يثبت الحكمان فيه بالاتفاق كما
لبعض في المثال المذكور لثبوت الدية والقصاص بالقتل على القاتلين اذا اجتمعوا اتفاقا
ومحل النزاع ما يثبت فيه احد الحكمين وفاقا وهو الحكم الذي يستدل به ويسمى بالاصل و
اختلف في ثبوت الحكم الاخر فيه كاليد في المثال المضروب فان القاطعين اذا اجتمعوا
في قطع يد تجب الدية على الجميع وفاقا واختلف في ثبوت قصاص ايديهم بها وموجب
هو بكسر الجيم على صيغة اسم الفاعل والمراد به العلة وضمير احدهما للحكمين وضمير هو لاحد
اي احد الحكمين هو الاصل سمي لابتناء الحكم الاخر وهو المختلف فيه عليه اي حاصل الاعتراض
ان المعلوم من تلازم الحكمين هو تلازمهما في الاصل كتلازم الدية والقصاص على الجماعة في
قتل النفس لاتحاد علتهما او لتعدد علتهما وتلازمهما ولا نزاع في ثبوت الحكمين فيه حتى يحتاج
الى الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر واما تلازمهما في الفرع كتلازم الدية والقصاص
على الجماعة في قطع اليد وهذا هو محل النزاع فغير معلوم ولا يلزم من تلازمهما في الاصل تلازمهما
في الفرع لاحتمال ان يوجد في الفرع علة احد الحكمين وهو الحكم الذي يستدل به كالدية على
الجمع في قطعهم يدا فيترتب موجبها فيه كما وجدت علته في الاصل وترتب عليها موجبها
فيه ولا يوجد في الفرع علة الحكم الاخر وهو الذي يستدل عليه والمطلوب اثباته فيه كالقصاص
على الجمع في قطعهم يدا وان وجدت علته في الاصل وترتب موجبها عليها فيه فيكون
علة الحكم المستدل به اعم من الاصل لوجودها في الاصل والفرع وعلة الحكم المستدل عليه
مختصة بالاصل لوجودها في الاصل دون الفرع فلا يصح الاستدلال بثبوت الحكم الاول
في الفرع على ثبوت الحكم الثاني فيه فان قلت هذا الحاصل ليس موافقا لما حصل
الاعتراضين لانه ليس حاصل الاعتراض الاول الا ان علة الحكمين في الاصل يجوز ان يكون

واحدة لكن يكون الحكم المستدل به في الفرع معللا بعلة اخرى مغايرة للعلة في الاصل
عن مقتضية للحكم المستدل عليه وحاصل الاعتراض الثاني الان علة الحكم في الاصل يجوز ان يكون
متعددة متلازمة وفي الفرع متعددة غير متلازمة ويجوز ان يكون حكم العلة المستدل به في الفرع
عن الحكم المستدل به وعلى التقديرين يكون علة الحكم المستدل به في الفرع مغايرة لعلة حكمه في
الاصل لا امرا واحدا اعم من الاصل فكيف يصح قوله الى ان يكون موجب احدهما وهو الاصل اعم
حتى يوجد في الفرع وقوله في التمثيل ان يكون الدية بسبب علة موجودة في النفس وفي اليد
قلت ليس المراد بعموم العلة عمومها بالذات بان يوجد علة بعينها في الاصل والفرع بل المراد
بعمومها بالنوع بان يوجد فرد من علة الحكم المستدل به في الاصل وفرد اخر منها في الفرع فيصدق
ان علته مطلقا اعم من الاصل والفرع واما قوله بعلة موجودة في النفس وفي اليد فلا يقتضي
كونها واحدة بالتشخص فلا محالة نعم يمكن الاعتراض على التقدير المذكور بوجه اخر وهو ان يقال
لم لا يجوز ان يكون علة الحكم متعددة متلازمة في الاصل فيكون علة احد الحكمين بعينها موجودة
في الاصل والفرع دون الاخرى ويحمل العموم المذكور في الحاصل على ما يعم عموم العلة بحسب
الذات وعمومها بحسب النوع لكنه لم يذكره اذ على السائل استيعاب جميع الاعتراضات
في مباحث الاستصحاب فلا بد من حكم شرعي يشعر بانه لا خلاف في جواز
الاستدلال به على ثبات النفي الاصلي به وانما الخلاف في اثبات الحكم الشرعي به كما يشعر به الدليل
الاول للنافين ولو ظن دوام الزوجية يعني لو حصل ظن دوام الزوجية بالاستصحاب
اذا شك في طلاق زوجته كان الاستصحاب معمولا به بالاتفاق كما اذا شك في حصول الزوجية
ابتداء وحصل ظن عدمها بالاستصحاب كانت الحرمة باقية اتفاقا عملا بالاستصحاب
في مباحث شرع من قبلنا هل كان متعبدا هو بفتح الباء على صيغة اسم المفعول
قبل يوم العود اي اتخذه كالعبد له واستشهد له بقول الشاعر تعبدني نمر بن سعد وقد ارى
ونمر بن سعد لي مطيع ومهطع وجعله من العبادة بمعنى طلب عبادتي وطاعتي انسب
لاخر البيت ولو فق لما في الشرح يظهر بالتامل وقوله انه كان متعبدا على صيغة المبني للفاعل
لازم بمعنى تنسك من العبادة متضافرة بالضاد المعجمة هو الرواية والدراية
اي متعاونة وبالظاء تصحيف او من زيغ البصر وفيه اشارة الى ان تعبده عليه الصلوة
والسلام بشرع من قبلنا متواتر لا يمكن انكاره وان كان كل واحد من طرق نقلها احادا و
قوله وتلك اعمال شرعية اشارة الى جواب سوال هو انه لا يلزم من عبادته قبل البعثة كونه
متعبدا بشرع من قبلنا لجواز ان يكون ذلك على سبيل التبرك واما حديث الايجاز
فلا بد مع التفهيم لان الايجاز انما يكون بالكلام المختص لا بالمشترك وذلك
دلالة الايماء وهو على ما مر اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا

فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد واما لان الكتاب يشمل اي يشمل شرع
من قبلنا لانه جنس للكتب السماوية واختصاصه بالقران لعرف طار وهذا الجواب
انما يتم لو كان ثبوت احكام الانبياء السالفة عليهم السلام جميعا بالكتاب ولا يكون ثبوت
شيء منها بسنتهم ويمكن ان يقال لا وثوق بما في ايدي اهل الكتاب من الكتب ولا بنقلهم
والاستدلال بشرع من قبلنا انما يصح اذا ثبت ذلك للنبي عليه بطريق الوحي وذكره الله
في القران فهو داخل اما في الكتاب او في السنة وللشافعي فيه قولان
وكذلك لاحمد احد قوليهما انه حجة مقدمة على القياس والاخر انه ليس بحجة وقول المص
وللشافعي واحمد قولان في انه حجة مقدمة على القياس لا يفيد القول الاخر لهما بخصوصه
لانه ربما يفيد ان احد قوليهما انه حجة مقدمة على القياس والاخر انه ليس كذلك وهو اعم
من عدم كونه حجة ومن كونه حجة غير مقدمة على القياس قال الشارح العلامة والامر فيه
سهل ونفي الغير ضروري اذ ليس كونه صحابيا مخصوصا باثره في كونه حجة الا كونه
اعلم وقد بينا ان الاعلمية ليست موثرة في كون مذهب الاعلم حجة على المجتهد وان
كان اسن زمانا ولهذا قال الشافعي رحمه الله كيف احتج بقول من لو عاصرته لحاججته
وهذا احد الانواع في قبوله هذا الحد غير مرضي وان لم ينازع في كون الاستحسان
حجة بهذا المعنى لكونه غير جامع لان القائلين بالاستحسان قد يستحسنون اذا عدلوا عن القياس
الى الاثر كما في مسائل الابار فان الحكم فيها بالاستحسان مع ان العدول فيها عن القياس
الى الاثر قال صاحب الهداية مسائل البئر مبنية على اتباع الاثار دون القياس
وقيل تخصيص قياس باقوى منه اي بدليل اقوى منه وقد صرح بذلك في المغني
والاحكام لا بقياس اقوى فلا يكون هذا الحد ايضا باطلا طردا ولا عكسا قال الامدي
وهو ان حاصله يرجع الى التمسك بالعلة المخصوصة وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلما
قاله ابو الحسين وهو ان الاستحسان قد يكون بالعدول عن قياس وعن غيره
وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه هذا معنى قول الكرخي في الاستحسان
هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه
لوجه هو اقوى من الاول يقتضي العدول عن الاول وهذا فرع من الحكم المعدول به عن سنن
القياس وهو الخارج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة والدخول في الحمام من غير
تعيين الاجرة وزمان المكث وقدر الماء قال ابو الحسين هو غير جامع لانه يلزم
عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص استحسانا وليس كذلك استحسانا بالاتفاق
القائلين به وكان ما راه الناس يعني دليل الحديث مع مقدمة اخرى بعضهم
اليه بل كل ما عند الله فهو حق في الواقع والدليل على حقيتها انها عكس النقيض لقولنا

بحث الاستحسان

كل ما ليس بحق في الواقع ليس حسنا عند الله تعالى وهو ثابت بالاجماع فيصدق عكس نقيضه
وفي الحديث تحت البلاط   مع البرادة هي حجر مرتفع من الارض يوضع عليه الكيزان
ليلا لتبريد الماء في الاساس باب كثير انهم على البرادة بالراء المهملة المشددة بعدها الف
بعدها دال مهملة والبزازة بالزاي المعجمة المشددة بعدها راء مهملة على ما صححها صاحب
الردود ونشرها لموضع العصار من نحل فيه دهن البزر وفسرها غيره بحجر العصار من
تصحيف ولا يكاد يوجد استعمالها بما فسراها به   وقولنا العصر احتراز عن
استفراغ غير الفقيه الاجتهاد فقد يكون من الفقيه كالاجتهاد في الفروع وقد يكون من
المتكلم كالاجتهاد في كون الصفات زائدة وقد يكون من الاصولي كالاجتهاد في حجية الاستصحاب
والاستحسان فما اضافه الاستفراغ الى الفقيه خرج اجتهاد غيره اذ المقصود نفس اجتهاد
الفقيه لا غير ثم الفقيه قد يكون مجتهدا في الكلام او الاصول ايضا فبقيد الحكم خرج اجتهاده
في العلمين اذ المراد بالحكم هو الذي عرفته في المبادي وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير فان قيل اذا كان المراد بالحكم خطاب الله تعالى الموصوف فاي
احتياج الى ذكر الشرعي قلنا ذكره لمجرد التاكيد للاهتمام به كما قيد الادلة بالسمعية
في مفتتح الكتاب لذلك والاجتهاد له شروط ذكرها الاصوليون في هذا المقام وهي العلوم
التي لها مدخل في الاجتهاد ولم يتعرض المص لذكرها هاهنا لانها عبارة عن القواعد الكلية
التي يتوسل بها الى استنباط الاحكام المتكفل هذا الكتاب بتفصيلها وتحقيقها والعرض
عنها   او للعجز في الحال عن المانع يعني عن المبالغة في الفكر بذل الوسع فيه حذف
مفعول المبالغة لدلالة ما بعده عليه وهو قوله اما لمانع يشوش الفكر عليه او لاستدعائه
زمانا   وهذا الاحتمال يقوى فيه اي احتمال كون ما لم يعلمه متعلقا بالمسائل التي
يجتهد فيها سوى في المطلع على امارات بعض المسائل فقط فلا يفيد اجتهاده الظن
لقوة مقابله ويضعف هذا الاحتمال او ينعدم في المحيط بالكل اي في المطلع على امارات
جميع المسائل فيفيد اجتهاده الظن بالحكم لعدم مقابل او ضعفه وقوله في ظنه متعلق بالمحيط
لان الاطلاع على جميع امارات مسئلة واحدة او جميع المسائل بحسب ظن المجتهد
لا بحسب الواقع ويعضده قوله بعد ذلك في الجواب عن دليل النافي ان المفروض
حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في ظنه ويجوز ان يتعلق بالضعف والانعدام ايضا
وكان مذهب المص التوقف في جواز تجزي الاجتهاد ولهذا ذكر دليل الفريقين واجاب
عنه لا يقال ان كفى الاطلاع على جميع ما هو امارة في مسئلة بحسب ظن المجتهد تم الدليل الثاني
للمثبتين ولم يتم الجواب عنه وان لم يكف تم دليل النافين ولم يصح الجواب عنه لانا نقول
الكفاية وعدمها كلاهما محتملان لا يصح التمسك بشيء منهما في مقام الاستدلال ويصح في مقام

المنع   لذكر الثاني في يريد ان المفعول الاول لاري مذكور وهو الكاف و
الهاء في حكم المذكور لاتصاله بالموصول عائدا فيكون حذفه لمجرد الاختصار بخلاف الثالث
فانه لا دليل في اللفظ على حذفه فيكون حذفه للاقتصار ولا يجوز الاقتصار على المفعول الاول
والثاني في اعلمت ولا على احد مفعولي علمت   وما مصدرية والباء في بما للاستعانة
او الملابسة والمعنى لتحكم بين الناس بسبب اعلام الله اياك او ملتبسا باعلامه فيكون
من باب الاقتصار على المفعول الاول لاعلمت وهو جائز   وثواب القضاء لكونه
اداء لما اتى به العامل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الخليفة   قاله
في ابي قتادة روى البخاري في صحيحه عن ابي قتادة انه قال خرجنا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم عام حنين فلما التقينا كانت للمسلمين جولة فرايت رجلا من المشركين
علا رجلا من المسلمين فاستدرت حتى اتيته من ورائه حتى ضربته بالسيف على حبل عاتقه
فاقبل علي فضمني ضمة حتى وجدت منها ريح الموت ثم ادركه الموت فارسلني فلحقت عمر بن
الخطاب فقلت ما بال الناس قال امر الله ثم ان الناس رجعوا وجلس النبي
صلى الله عليه وسلم فقال من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست
قال الثانية مثله فقال رجل صدق يا رسول الله وسلبه عندي فارضه عني فقال ابو بكر
رضي لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله يعطيك سلبه فقال
النبي صلى الله عليه وسلم صدق فاعطاه فبعت الدرع فابتعت مخرفا في بني سلمة فانه اول
مال تاثلته في الاسلام هذا اللفظ فقوله وهو يطالب سلبه اي ابو قتادة يطلب سلب
المشرك او سلب نفسه لان السلب كان حقا له وانما اورد صيغة المفاعلة لمكان المشاركة
لان الرجل الذي كان السلب عنده طلب سلبه بقوله ارضه عني وابو قتادة طلبه بقيامه
وطلبه من يشهد له   والكلام في هذه الصيغة الكلام في هذا القول على الشرح مواضع
الاول قوله لاها الله فيه ثلث لغات احدها اثبات الالف من ها وقطع الهمزة من الله
الثانية حذف الالف من ها ووصل الهمزة من الله الثالثة اثبات الالف من ها ووصل الهمزة من
الله على تقدير لانه جمع بين الساكنين من كلمتين وان كان الاول حرف مد والقياس فيه امثاله
الحذف كما تقول عنا الله بحذف الالف من عنا قال المص في شرح الكافية ها فيه
حرف التنبيه عوض عن حرف القسم الثاني قوله اذا قال النواوي هكذا في جميع
روايات المحدثين في الصحيحين وغيرهما بالالف في اوله وانكر هذا الخطابي واهل العربية
وقال بعض من الرواة وصوابه لاها الله ذا بغير الف في اوله قال المص في اماليه
ان العرب لا تقول لاها الله الا مع ذا ولو سلم انه يقال مع غير ذا فليس هذا موضع اذا
لانها تقع جوابا وجزاء وليس هاهنا جواب لقول من طلب السلب وهو غير قابل وليس

جزاء لفعل الذي هو الطلب والا كان المقتضي ان يقول اذا تهد ويمكن ان يقال
هذا جزاء الاقرار بان السلب لا في مادة لان اقرار سبب لعدم العهد الى اعطاء ما هو
حقه غيره لا الطلبة والرواة ثقاة فحمل روايتهم على التصحيف بعيد الثالث ما معناه و
تقديره اذا كان الصواب لاها الله ذا فما المص فيه قولان احدهما قول الخليل
ان ذا خبر لمبتدا محذوف والجملة مقسم عليها والتقدير لا الامر ذا فحذف الامر لكثرة
الاستعمال فان وقع بعدها ما يصح ان يكون مقسما عليه يكون تاكيدا للمقسم عليه وبيانا
له كالجملة التي هي قوله لا يعمد الى اخرها والثاني قول الاخفش ان ذا مبتدا خبره
محذوف تقديره ذا قسمي او يميني والجملة تاكيد القسم المقدم ونقل النواوي فيها
قولا ثالثا وهو انه قال ابو زيد ان ذا زائدة   بحكم من فوق سبع ارقعة من بني
الموصولة ولم يات بالتاء في سبع لاعتبار تانيث الرقيع لانه بمعنى السماء في المتن بحكم
الله من فوق سبع ارقعة على لفظ من الجارة قال الجوهري وفي الحديث من فوق سبعة
ارقع فجاء به على لفظ التذكير كانه ذهب به الى السقف   بالدليل الذي قد
مر وهو قوله اما قول ابي بكر لاها الله اذ لو كان القدرة على العلم مانعة من الاجتهاد لما
ساغ ذلك الاجتهاد بحضرة رسول الله عليه الصلوة والسلام لكنه جاز لتصويب الرسول
صلى الله عليه وسلم اياه   فانه مخطئ اثم كافر النافي ملة الاسلام كلها او بعضها
لا خلاف في كونه كافرا وفي كونه مخطئا خلاف العنبري وفي كونه اثما خلاف الجاحظ
وحذفهما في الكافر مطلقا سواء كان من اهل القبلة ام لا وقول من زعم انه ينبغي ان يكون
الخلاف في الكافر الذي هو من اهل القبلة لاستبعاد الخلاف من المسلم في كون اليهودي
مخطئا في نفيه رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم ليس على ما ينبغي لان القول بان اليهودي
غير مخطئ في نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام ليس بابعد من القول بان المجسم من اهل القبلة
غير مخطئ في ان الله تعالى جسم وفي جهة   لا يمكن ان يقتضي اعتقادهم غير مقدور
المراد بنقيض الاعتقاد اعتقاد النقيض اطلاقا للاعم على الاخص وما قيل ان الاعتقاد غير
مقدور لكونه من الصفات والكيفيات النفسانية والمقدور انما هو فعل الاختياري
لا يتم لانه ان اريد بالفعل التاثير فلا نم ان غيره ليس مقدورا اذ العلم الكسبي مقدور
مع انه ليس بتاثير بل من الصفات وان اريد به ما يحصل عقيب القدرة الحادثة ويكون
اثرا لها على مذهب من يقول ان القدرة الحادثة موثرة فالاعتقاد من هذا القبيل ولهذا
قالت المعتزلة بان العلم الكسبي متولد من النظر   وعرفوا التوليد بان يوجب
فعل فعلا اخر لفاعله كيف ولو لم يكن الاعتقاد مقدورا لامتنع التكليف به وقوله فان
ذلك امتناع بشرط المحمول اشارة الى بطلان ما ذكره من استلزام كون حصول ما ادى

اليه الاجتهاد ضروريا لامتناع اعتقاد خلافه وذلك ضرورة الشيء انما يستلزم امتناع
مقابله اذا كانت الضرورة ذاتية كما اذا قلت الانسان حيوان بالضرورة فانه يستلزم
امتناع كونه جمادا والضرورة فيما نحن فيه ليست ذاتية لان اعتقاد ما ادى اليه اجتهاده
واعتقاد خلافه كلاهما ممكن الثبوت لذات المجتهد كل بدل الاخر بل هي ضرورة بشرط المحمول
اذ يصدق ان المجتهد معتقد لما ادى اليه اجتهاده بالضرورة ما دام معتقدا له وهي
لا تستلزم امتناع مقابله بالذات وان قولنا زيد قائم بالضرورة ما دام قائما
~~لا يستلزم امتناع مقابله بالذات وان قولنا زيد قائم بالضرورة ما دام~~ فانما لا تستلزم
امتناع مقصوده بالذات فلا يمنع التكليف به وما قيل ان الضرورة ههنا بشرط الموضوع
نحو نم لان ضرورة ثبوت الاعتقاد للمجتهد ليس حال اجتهاده بل بعد اجتهاده اذا تم
فان قلت الاجتهاد نوع من النظر وقد ثبت في الكلام ان النظر يستلزم العلم بالمطلوب
فيه بالاتفاق والخلاف في كيفية استلزامه فعند المعتزلة على سبيل التوليد وعند الحكماء
على سبيل الاعداد وعند الاشاعرة على سبيل العادة قلت معنى استلزام النظر
العلم انه يعقبه اذا النظر في شيء ياتي العلم به فلا يصدق ح المجتهد معتقد بالضرورة
ما دام مجتهدا نعم يصدق ح المجتهد معتقد بالضرورة لما ادى اليه اجتهاده ما حصل له
موجب اعتقاده وهذه ضرورة اخرى لا بشرط الموضوع ولا بشرط المحمول كما في نحو
زيد متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا   واعترض بان من الاسولة على
دليل كون القياس حجة قيل هي الاسولة التي ذكرها المانعون لوقوع التعبد بالقياس
فليطلب هناك والاولى ان يحمل على ما يتناول ايضا الاسولة التي ذكرها المانعون لجواز
التعبد بالقياس عقلا وفي تعميم مثل ان الاجتهاد طريق لا يؤمن فيه الخطاء فيأثم المجتهد
لتقصيره بتركه طريق الامن وسلوكه غيره وان العقل لا يجوز ورود الشرع بالعمل بالظن فالعامل
بالاجتهاد مخالف للشرع فيأثم اذا اخطاء ومثل انه لو جاز الاجتهاد بالقياس
فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا فيستلزم حقية النقيضين او يكون المصيب واحدا معينا
فيلزم التحكم او غير معين فيلزم تاثيمه وتاثيم غير المعين خلاف المعقول على ما عرف في الموا
على الكفاية ونحوها فانها شديدة التعلق بمسئلتنا   وحكم الله تعالى فيها تابع
لظن المجتهد لا يقال هذا انما يصح على مذهب من يقول بحدوث الحكم كالجبائي
لا على قول من يقول بقدمه لان ظن المجتهد حادث ويمتنع اتباع القديم للحادث فكيف
يصح اسناد هذا القول الى الائمة الاربعة والقاضي ومذهبهم ان الحكم قديم لانا نقول
ليس المراد بالحكم ههنا خطاب الله تعالى المختلف في قدمه وحدوثه ليرد ما ذكرتم بل المراد
به ما يتادى اليه الاجتهاد ويستلزمه يجب عليه وعلى من يقلده العمل به فيقال ذلك حكم واحد

اى بسببه اتفاعهم بين المكلف والفعل بالاقتضاء او التخيير معين عند الله تعالى وفى نفس الامر
قبل الاجتهاد فان ادى اليه كان صحيحا وان يخطاه كان فاسدا ومع هذا يجب على صاحبه
متابعة ظنه الفاسد ولا اثم به وقيل كل حكم يتادى اليه الاجتهاد ويستلزمه فيكون كل مجتهد
مصيبا ويختلف الحق المطلق الواحد المختلف فيها الى حقوق متعدده بتعدد الاجتهادات
المختلفة والحكم الماخوذ فى تعريف الفقه بالمعنى الاخير ليصح تعريفه بالعلم بالاحكام اذ الاحكام
التى يجب على كل مجتهد العمل بها وهى التى ادى اجتهاده اليها معلومة سواء كان اجتهاده
صوابا او خطاء وهذا هو المراد بقولهم الحكم مقطوع به والظن فى طريقه وبقولهم الفقه ما
بالحقيقة العلم بوجوب العمل بالاحكام لا بمعنى الخطاب لانه انما يصح تعريف الفقه بالعلم
بالاحكام لو كان كل مجتهد مصيبا   والاصل عدم التصويب لان حصول الظن
بالحكم الشرعى اذا بذل الفقيه الوسع لتحصيله هو الذى يقتضيه الاجتهاد على ما عرف من
تعريفه واما كون ذلك الظن مطابقا للحكم فقيد زائد على ما يقتضيه تعريفه والاصل عدم القيد
لعدم الدليل عليه وهو مدرك شرعى على ما مر فى المصالح المرسلة والاستصحاب
ولا يخفى ان اثبات مثل هذا الاصل يرد ان الاستدلال بان عدم المدرك فيما الاحكم فيه نفسه
مدرك شرعى او بالاستصحاب انما يعتبر فى الاحكام الفرعية لا فى المسائل الاصولية اذ لم
يثبت شئ من مسائلها بمثل هذا الدليل   فاذا ظن حكما قطع بانه الحكم فى حقه
انما ذكر هذه المقدمة لان قوله استمرار قطع مشروط ببقاء ظنه مبنى على ان ظن الحكم سبب
للقطع به ليكون استمرار القطع مشروطا ببقاء ظنه وهى منتج فساد هذا الدليل ومنتج خطائه
وذلك ان اتحاد الجهة شرط فى التناقض وبنى فى بيانها على عدم اتحاد الجهة حيث
جعل متعلق القطع الحكم من حيث هو فى حق المجتهد اى يجب عليه العمل به ومتعلق الظن الحكم
من حيث هو حكم ما يستعقبه الاجتهاد وما هو عند الله تعالى فى حق المكلف او هو ما الثبوت الاصول
وانسب بما عهد من الشارح على ما يجئ لان المراد بظن الحكم فى تعريف الاجتهاد هو هذا
فاذا اللازم من الدليل القطع بالحكم من حيث وجوب العمل وعدم القطع بالحكم من حيث هو
اثر الاجتهاد ومن البين عدم التناقض عنهما وهذا بعينه هو الجواب عما يرد على تعريف
الفقه بان من باب الظنون فكيف يصح تعريفه بالعلم   للاجماع على انه لو ظن
غيره وجب عليه الرجوع عنه يعنى الاجماع منعقد على ان المكلف اذا تغير اجتهاده وتعلق
ظنه بغير ما تعلق به اولا مما هو مقابل له كما اذا تعلق ظنه اولا بوجوب صلوة العيد ثم
تعلق ظنه بعدمها وجب عليه الرجوع عن حكم الظن الاول وهو القطع بان متعلقه هو
الحكم فى حقه وهو وجوب العمل به الى حكم الظن الثانى اى القطع بان متعلقه هو الحكم فى
حقه وليس ذلك الرجوع الا لانتفاء الظن الاول وحصول الظن الثانى فعلمنا ان القطع

بوجوب متابعة الظن دائر مع الظن وجودا وعدما فيكون استمرار القطع مشروطا
باستمرار الظن لا بالمعنى الشرط وبقائه الا المدار العدمى الخارج عن الماهية
لا يقال لا نم ان شرط القطع هذا منع للمقدمة القائلة بان استمرار قطع مشروط ببقاء ظنه
وفيه اضمار تقديره لا نم ان شرط استمرار القطع بقاء الظن والاجماع المذكور انما يفيد
ان انتفاء الظن اذا كان لحصول اخر ينافى حكمه حكم الظن يستلزم انتفاء القطع كما اذا
انتفى الظن بحكم من الاحكام الخمسة بسبب ظن اخر يتعلق بحكم اخر فان حكمى الظنين يتنافيان
لان حكم كل واحد منهما القطع بان متعلقه هو الحكم فى حق المجتهد ويجب عمله به ولا يجوز
عمله بمؤدى الاخر لان الظن بالشئ يستلزم كون مقابله موهوما ولا يجوز العمل بالموهوم
اتفاقا اما اذا كان انتفاء الظن بالشئ بسبب حصول العلم بعين ذلك الشئ فان الظن
بالشئ والعلم به لا يجتمعان لان الاول يجوز نقيض متعلقه والثانى يمنع فيلزم من ثبوت
كل منهما انتفاء الاخر فلا يستلزم انتفاء الظن انتفاء القطع لان حكم العلم ايضا القطع
بان متعلقه هو الحكم فى حق المجتهد ويجب عليه العمل به ولما كان متعلق الظن والعلم واحدا
كان حكم الظن وهو القطع بانه هو الحكم فى حقه ووجوب العمل به ولا ينتفى واذا انتفى
القطع مع انتفاء الظن علم ان بقاء الظن ليس شرطا لاستمرار القطع فقوله حكم الظن
المراد به القطع بوجوب العمل به والى الظن متعلق بزوال وفاعل قوله يلزم زوال
حكمه والضمير فى قوله فان القطع به لمتعلق والمشار اليه بذلك الحكم حكم الظن السابق ذكره
واللام فى الحكم للعهد الخارجى وقوله وحكم القطع هو اتباعه اى حكم العلم وجوب اتباعه
والقطع المذكور فى مواضع من السؤال بمعنى العلم بمتعلق الظن لا بمعنى الجزم بانه الحكم فى حقه
ووجوب العمل به عامة فى الدليل وقوله وهو به اجدر اى العلم بمتعلق الظن احدر
بوجوب اتباعه من الظن او وجوب الاتباع احدر بالقطع اى العلم وهذا اولى ليكون
الضمير الاول لاقرب المذكورين والثانى لابعدهما   لانا نقول اولا حاصل
الجواب عن السؤال المذكور ان المدعى ان بقاء الظن شرط لاستمرار القطع بانه الحكم فى
حقه اذا لم يطرأ على متعلقه العلم المزيل له ويمكن حصول الظن بالشئ بدون العلم به من
وجهين الاول انا نعلم بالضرورة انه يجوز ان يثبت الظن بالشئ ولا يطرأ عليه جزم مزيل
للظن به فيكون بقاء الظن فى هذه الصورة شرطا لاستمرار القطع ولا يرد على هذا ان
استمرار القطع حاصل مع انتفاء الظن اذا تعلق الحكم بمتعلق الظن لانه خارج عن المدعى
الثانى ان الظن بالشئ لا يستلزم العلم بمتعلقه اذ لو استلزمه وكان الظن بالشئ مستلزما
للعلم به وموجبا له لكان الظن بالشئ مستلزما لامتناع الظن بنقيض متعلقه مع بذكر حجب
العلم واللازم باطل اما الملازمة فلان الظن بالشئ وهى كل ما تعلق العلم به امتنع ظن

نقيضه مع تذكر موجبه يلزم لو كان الظن بالشئ مستلزما للعلم لكان كل ما تعلق الظن به
امتنع ظن نقيضه مع تذكر موجب العلم واما بطلان اللازم فلانه ربما يحصل الظن بشئ ولم
يمتنع الظن بنقيضه مع تذكر ما يوجبه كما اذا ظن نزول المطر من راى غيما رطبا ثم ظن عدم
نزول المطر مع وجود الغيم بل ربما يحصل الظن بشئ ثم يحصل العلم بنقيضه كما اذا ظن
شخص كون زيد في الدار لامارات تدل عليه ثم راه خارج الدار فالمراد بموجب العلم ههنا
هو الظن المتادي اليه فان قيل ما ذكرتم مشترك الالزام اي الدليل الذي يبطل
به اصابة كل مجتهد بل بعينه على بطلان اصابة واحد وخطاء الاخرين ايضا لانا نعلم بالدليل
الدليل القاطع وهو الاجماع ان الحكم الذي ادى اليه من الوجوب والحرمة والندب
والاباحة والكراهة والعلم بوجوب متابعته مشروط ببقاء ظن المجتهد فيكون المجتهد
عالما حال كونه ظانا فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان واذا ثبت كونه مشترك
الالزام كان باطلا لوجوه الاول ان المحال ليس لازما لاصابة كل مجتهد ليستدل
به بطلانه على بطلانه لان اللازم هو ما ثبت من فرض ثبوت ملزومه وهذا ليس كذلك لانه
ثابت على تقدير ثبوته وعدمه ايضا وجوابه منع لزوم التناقض ههنا لان متعلق
الظن وعدم القطع هو الحكم المط بالاجتهاد ومتعلق العلم والقطع هو وجوب اتباع
الظن الا الحكم والتحقيق فيه ان الحكم الرابط افعال المكلفين بذواتهم بالاقتضاء او التخيير
من جهة لزومه من الادلة الظنية متعلق الظن ومن جهة ايجاب الشارع العمل به لكونه
مما ادى اليه الظنية متعلق العلم وعند اختلاف الجهتين لا تناقض فان قيل
فيلزمكم امتناع ظن النقيض اشارة الى قوله واذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة
جواب اعتراض مقدر يرد على جواب السوال بكون الدليل مشترك الالزام وتقرير
الاعتراض ان المجيب قد اعترف في جوابه بان ظن المجتهد بالحكم موجب للعلم به
من جهة وجوب العمل به فيلزمه امتناع ظن نقيض ما علم به مع تذكر طريق العلم الموجب
له واللازم باطل كما عرفت في الوجه الثاني من الجواب عن منع اشتراط استمرار
القطع ببقاء الظن وجوابه منع بطلان اللازم وذلك لان العلم الذي يوجبه
الظن وهو العلم بان المظنون ما دام مظنونا يجب العمل به ويحرم مخالفته فعند حصول
الظن يكون هذا العلم حاصلا ويمتنع ظن نقيضه واذا انتفى الظن انتفى العلم وامكن ظن نقيضه
ولا استحالة في ذلك انما المحال ظن نقيض العلم مع حصول ظن الموجب للعلم ويعلم
من هذا الجواب ضعف ما سبق من قوله لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع ظن النقيض
مع تذكره لان العلم الذي يوجبه الظن على تقدير تصويب كل مجتهد هو العلم بان الحكم
المظنون هو المشروع في حق المجتهد ما دام مظنونا فما دام الا الظن باقيا امتنع ظن نقيض

العلم الموجب له واذا انتفى الظن انتفى العلم وامكن ظن نقيضه فما تعلق الظن به لا يمكن ظن نقيضه مطلقا بل اذا
زال م

الظن المتعلق به فان قيل هذا الجواب بعينه يجري في دليلكم اي هذا الجواب
مشترك ايضا اذ يقال على تقدير اصابة كل مجتهد متعلق الظن كون الدليل دليلا ومتعلق
العلم ثبوت مدلوله ما دام دليلا وعند اختلاف المتعلقين لا تناقض وقوله فاذا تبدل
الظن زال شرط ثبوت الحكم اشارة الى جواب اعتراض قد ورد ايراده على الجواب المذكور
وتقريره ههنا ان ظن كون الدليل دليلا لو كان موجبا للعلم بثبوت مدلوله فيلزم
امتناع ظن النقيض مع تذكر طريق العلم واللازم باطل وتقرير جوابه ان العلم
الذي يوجبه الظن هو العلم بان المدلول المظنون ثابت اي مشروع في حق المجتهد ما دام
مظنونا فما بقي الظن بقي العلم وامتنع ظن نقيضه واذا انتفى الظن انتفى العلم وامكن ظن
نقيضه فان اريد امتناع ظن نقيض العلم على تقدير حصول الظن الموجب للعلم منعنا
بطلان اللازم وسلمنا الملازمة وان اريد امتناع ظن نقيض العلم على تقدير انتفاء الظن
الموجب للعلم منعنا الملازمة قلنا هذا لا يدفع اجتماع النقيضين حاصل
الجواب الفرق بان ظن كون الدليل دليلا موجب للعلم بحكم شرعي عملي على المذهبين
ومتعلقا هما مختلفان على ما عرفت وعلى مذهب المصوبة موجب ايضا للعلم بحكم شرعي
عملي وهو القطع بكون الدليل دليلا اذ لو لم يجزم به لجاز عنده ان يكون الدليل غيره فيجب
العمل بذلك الغير لا به فيكون مخطئا في ذلك الحكم وهو كون الدليل دليلا وهو خلاف
الفرض واذا كان موجبا للقطع بكون الدليل دليلا لزم اجتماع النقيضين وهو القطع
بكون الدليل دليلا وعدم القطع به واما على مذهب المخطئة فلا يوجب ظن كون الدليل
دليلا العلم به وجاز ان يكون في ظن كون الدليل دليلا مخطئا ايضا ولا يلزم خلاف
المفروض وههنا نظر لان الشارع جعل مناط وجوب العمل بالدليل الظني ظن كونه
دليلا لا نفس الدليل فيجوز ان يوجب مجرد الظن بكونه دليلا العلم بوجوب العمل به
من غير ان يحصل الجزم بكونه دليلا ويجوز كون غيره دليلا لا يوجب العمل بالغير ما لم يتعلق
الظن بكون الغير دليلا فالمظنون ما دام مظنونا يجب العمل به واذا صار غيره مظنونا
انتفى الظن المتعلق به فلا يجب العمل به فلا فرق بين المذهبين في اندفاع التناقض على ان
المراد بكون كل مجتهد مصيبا اصابته في الاحكام الفقهية لا في كل حكم فلا يتم الالزام
من باهلني المباهلة الملاعنة وحقيقته التضرع في الدعاء باللعن والابتهال
وهو التضرع في قصة المهيصة تقال احصت الناقة اذا استطلق
لونها فهي محمض بكسر الهاء وولدها محمض بفتح الهاء وحميض في شرح الحاوي للامام
العالم علاء الدين القونوي ان عمر رضي الله عنه ارسل الى امراة ذكرت عنده فاجهضت
ذا بطنها فقال عمر رضي الله عنه للصحابة ما ترون فقال عبد الرحمن بن عوف انما انت مودب

لاشيء عليك فقال لعلي رضي ماذا تقول فقال ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد
اخطاء ارى عليك الدية فقال عمر رضي اقسمت عليك لتفرقنها في قومك قيل اراد به قومه
لكن اضافهم الى علي عليه السلم اكراما له واظهارا للاتحاد الى بينهما لفظه وروى في شرح العلامة
فقال عبد الرحمن وعثمان انما انت مودب فقال علي ان كان قد اجتهدا فقد اخطا ام
وان لم يجتهدا فقد غشاك بعض النسخ فقال صاحب الردود والنقض فان كان وما نقله
لعثمان جمعا بين الروايتين وهو تكلف عنه غني اذ النقض لعبد الرحمن علي ما في شرح الحاوي
ان كانا او احدهما الاحسن ان يقال كانا هما او احدهما وكانه اراد او كان
احدهما ليكون من باب عطف الجملة على مثلها فما يغلب على الظن الامارات

من فيه اسنادية لابسية اي مطلوب كل واحد حكم يغلب على الظن باشياء من الامارات
لان المطلوب هو الحكم لا الامارة وحاصل الجواب ان الطلب يستدعي تصور مطلوب
غير حاصل عند الطالب والا لزم تحصيل الحاصل فالمطلوب وهو الحكم متصور على الظن
لكنه غير حاصل في نفس الامر عند المصوبة فالغرض حصوله كما هو شان المطلوب في
الامر والنهي وحاصل في نفس الامر لكنه عند المجتهد والغرض حصوله عنده
مجتهدا اسافعيا اي مجتهدا في مذهبه فان المجتهد اما ان يكون مجتهدا مطلقا وهو الذي
يستنبط الاحكام من الادلة السمعية بالقواعد التي قررها كالشافعي رضي واما ان يكون
مجتهدا في المذهب وهو الذي يستنبط الاحكام بالقواعد التي قررها المجتهد المطلق اما
من قوله ويسمي ما يستنبط بالوجه المخرج واما من الادلة السمعية ويسمي بالوجه المطلق

فيلزم من صحة المذهبين حلها لهما فيلزم حلها لكل زوج وحرمتها له كما يلزم في الصورة
الاولى حلها وحرمتها لزوج واحد والجواب يحتمل اشارة الى ان الجواب
جدلي ولا تم في نفس الامر لان وجوب اتباع ظن المجتهد انما هو بالنسبة الى من اجتهد وحصل
له الظن بالحكم والى من يقلده بالنسبة الى كل مكلف قال الجنجي الحق في الجواب
ان الحل بالنسبة الى احدهما والحرمة بالنسبة الى الاخر فلا يلزم التناقض والمذكور في
المتن لا يدفع التناقض لان حكم الحاكم انما هو لرفع النزاع لا لرفع تعلق الحل والحرمة
مثلا اذ التعلق باق بعد الحكم وللقائل ان يقول بل حكم الحاكم يرفع تعلق الحل و
الحرمة لان ظن المجتهد انما يفيد تعلق الحكم به اذا لم يعارضه وحكم الحاكم معارض لان
الشارع اوجب العمل به والجواب ان كونه ضلالا لا ينفي ان العمل به غير حكم
الله له بان احدهما ان المعمول به غير حكم عند الله تعالى فالعمل به هدى اي اهتداء من
هذه الجهة سواء كان العامل مجتهدا او مقلدا لان المراد بالاهتداء في الحديث ما يتبعه
ما نوصل الى الجنة اي الثواب والعمل بما ادى اليه الاجتهاد كذلك لايجاب الشارع
العمل به والضمير في قوله بالاجتهاد فيه لغير حكم الله اي يجب العمل بغير حكم الله اذا ادى اليه

الاجتهاد على المجتهد وعلى مقلده كما علمت اشارة الى ما مر في المبادي
الكلامية من قوله ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه
عنه لزوال الظن مع بقاء موجبها عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس او
بدليل وهو تناقض اي اجتماع التحليل والتحريم بسبب التناقض لاستلزام
كل منهما نقيض الاخر او نقول اجتماع احدهما مع الاخر اجتماع الشيء مع نقيضه ومع شيء
اخر لان كلا منهما نقيض الاخر مع قيد ولا تناقض في عدم العمل بهما

لم

ولا كذب الاصل اقتصر في هذا المقام على نفي التناقض وقال او لا عمل بهما ولا
تناقض لان في اعتبار نفي الامرين لا في ترك العمل وكانه اخذ التحليل بمعنى الجواز الذي
يعم الحرمة وجنس الاحكام الاربعة غير الحرمة ليستقيم كلامه لانه اذا اخذ بهذا المعنى
كان بينه وبين التحريم تناقض فيلزم من الحكم برفعهما الكذب لوجوب صدق احد
النقيضين وكذا اجتماع النقيضين لان رفع كل منهما يستلزم ثبوت الاخر واجتماع
النقيضين والكذب بلا رجحان عند رفعهما فقوله في بيان استدلالهم والرابع كذب
وفي الجواب ولا تناقض يبني على الا رفعهما وانه يلزم من عدم التناقض عدم الكذب
ولم يقتصر في الشرح على نفي التناقض في الجواب بل نفي الكذب ايضا تصريحا بما هو
المقصود ويمكن ان يقال التحليل ههنا بمعنى الجواز الذي هو احد الاحكام الخمسة
ويكون القول بكون الشيء لا حلالا ولا حراما كذبا وتناقضا لا بالنظر الى دائرة الحلال
والحرام بل بدليل خارجي يقتضي منع الخلو عنهما كالاجماع على الحل لا يخرج عنهما فالغرض
في قوله صائرا اما حلال واما حرام ضرورة ان لا يخرج عنهما اما بمعنى الدائرة واما بمعنى
القطع وحاصل هذا الجواب ان التناقض والكذب انما يكونان في التصديقات وليس
في عدم الحكم بكون الشيء حلالا وحراما تناقض ولا كذب انما هما في الحكم بكون الشيء
لا حلالا ولا حراما وعند تعارض الامارات لا حكم الرابع بعدم لي قولان الفرق
بينه وبين ما قبله ان القولين مبنيا على الترتيب بالنسبة الى شخص والقول الاخير رجوع
عن الاول فالقول الاول انما يسند اليه بالمجاز وهو يحكي انه كان قولا له بخلاف القولين
في الثالث فانهما معا قولان له في وقت واحد بالنسبة الى شخص ولا رجوع هناك
واذا خالف قاطعا هو النص المتواتر القطعي الدلالة والاجماع والقياس
الجلي نقض الاجتهاد بهذه الثلثة اتفاقا وعند اصحاب الحديث ينقض بخبر الواحد
ايضا قال صاحب الحاوي وينقض لخطائه قطعا وظنا بخبر واحد وقياس
جلي وان قلد فيه بين ان الوصلية اي ولو قلد المجتهد في الحكم الذي هو
على خلاف اجتهاده مجتهدا اخر كان حكمه باطلا لانه يجب عليه مقتضى اجتهاده وظنه

ولا يجوز له تركه الى غيره اجماعا سواء قلد ما حكم مجتهدا اخر او لا ولانه لا يجوز اجماعا
تقليد المجتهد فيما اجتهد فيه مجتهدا اخر فالدليل الاول يفيد عدم جواز حكمه بخلاف اجتهاده
مطلقا والثاني يختص بما اذا قلد غيره وقوله انما النزاع عند عدم الاجتهاد جواب عن
سوال مقدر وهو انه سيجئ في الفصل اللاحق الخلاف في امتناع تقليد المجتهد مجتهدا اخر فكيف
يصح الاستدلال بالاجماع على عدم جوازه وحاصل الجواب ان النزاع انما هو في جواز
تقليده ما لم يجتهد فيه مجتهدا اخر وكلامنا في تقليده فيما اجتهد فيه مجتهدا اخر وكلامنا
في تقليده فيما اجتهد فيه مجتهدا اخر فاين احدهما عن الاخر فرع لو تزوج امراه

عا مر

وجه تفريع هذه المسئلة على ما قبلها قول من قال ان المراه لم تحرم اذا اتصل حكم الحاكم
بجواز النكاح بلا ولي والا لزم نقض الحكم بالاجتهاد ظاهر واما على قول من قال انها
تحرم مطلقا فتفريعها على ما قبلها ليس على طرده بل على عكسه ان لم يتصل حكم الحاكم بجواز
النكاح بلا ولي اذ الحكم بتحريمها ليس نقضا لحكم الحاكم ح بل هو نقض للاجتهاد
بالاجتهاد وان كان المختار عدم جوازه ايضا ولهذا قيل من اجتهد في طهارة احد
الانائين واخذ واحدا منهما باجتهاده وتطهر به وصلى ثم تغير اجتهاده وادى الى
طهارة الثاني فانه يتيمم ويصلي ولا يتطهر به لانه ان بقي اثر الماء الاول في البدن او الثوب
كان مستعملا لما يعتقده نجسا وان غسله كان نقضا للاجتهاد الاول بالثاني وهو غير
جائز ثم ان بقي شئ مما في الاناء الاول قضى الصلوه والا فلا كذا في الحاوي وان اتصل به
الحكم فهي نقض لما هو من القاعده وهي عدم جواز نقض الحكم في المسائل الاجتهاديه فلا فرع
له وان تعاطاه اي تناوله مقلد هذا الحكم وهو جواز النكاح بلا ولي من مجتهد
ثم تغير اجتهاده فحكمه حكم المجتهد والمختار المختار انه ممنوع اي المجتهد
ممنوع مطلقا عن تقليد غيره فيما لم يجتهد فيه سواء كان الغير صحابيا او تابعيا او لا وسواء
كان اعلم منه او لم يكن وسواء كان تقليده بالغير فيما لا يخصه مما يفتي به او فيما يخصه و
هو مما يعمل به او كان ما يخصه مما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد او لم يكن كذلك وهو
المشهور من مذهب الشافعي رحمه الله والمختار عند المص وقيل هذا فيما يفوت
اي كونه غير ممنوع من التقليد فيما يخصه ويعمل به انما هو اذا كان ما يخصه من الافعال مما يفوت
وقته باشتغال المجتهد بالاجتهاد فيجوز له ان يقلد مجتهدا اخر ويعمل بقوله لئلا يفوت
عليه بفوات وقته لو اشتغل بالاجتهاد فيه واما فيما لا يخصه مما لا يعمل هو به او ما لا يفوت
وقته فلا يجوز له ان يقلد غيره وههنا مذهب اخر يذكر في اكثر شروح المتن وهو ان المجتهد
ممنوع من تقليد غيره الا ان يكون الغير اعلم منه لا مثله ولا دونه وقيل
ممنوع الا ان يكون صحابيا لم يثبت هذا القول الى الشافعي رضي الله عنه

المنقول عنه في الرسالة القديمة جواز تقليده الصحابي اذا كان ارجح عنده
من الاخرين فان استووا عنده تخير ولفظه في المنتهى يوافق هذا لانه قال فيه وقال
الشافعي والجبائي يجوز ان يقلد صحابيا حاصله ارجح من غيره فان استووا تخير والمشهور
من مذهبه عدم جواز تقليده الغير مطلقا لا يقال واعلم ان بعد قوله فلا بد من دليل و

قوله

الاصل عدمه تغير في النسخ غيرها الى الصواب وقد قرأ عليه وكتب الصواب
ههنا لئلا يقع الالتباس وهو لا يقال هذا معارض بعدم الجواز لان الانتفاء يكفي
فيه عدم دليل الثبوت وقد يقال ان التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالاصل فقوله
لان الانتفاء الى اخره جواب المعارضه وقوله وقد يقال رد لهذا الجواب بان المراد
نفي الجواز التحريم الشرعي النافي للجواز الثابت بالاصل فيحتاج الى دليل لكونه على
خلاف الاصل كما ان الجواز الشرعي يحتاج اليه وهو صيغ عموم يعني
ان لا يعلمون صيغ عموم لما مر في باب العموم ان نحو لا يستوي ونحو ما اكلت عام معناه
لا يعلمون علما ما وشيئا ما من المعلومات فيختص بالمقلد لانه هو الذي لا يعلم شيئا من الاحكام
لان العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب واعتقاد المقلد ليس لموجب والمجتهد
يعلم شيئا من الاحكام فيخرج من العموم وقوله ولان المجتهد عطف على قوله بدليل اي الخطاب
في قوله فاسئلوا للمقلدين لان المجتهد له علم ببعض الاحكام فيكون من اهل الذكر اذ المراد
به اهل العلم بالاحكام والتذكر لها والمسائل وان في العلم لا هو من احدهما بالسوال عن
الاخر ليحصل العلم فيكون المامور بالسوال هو المقلد فلا يتم الاستدلال بالايه على جواز
تقليد المجتهد غيره وانما يتم الاستدلال بها لو قدر معمول الذكر امرا معينا وكذا معمول
يعلمون ليكون معناها فاسئلوا اهل الذكر بحكم معين ان كنتم لا تعلمون ذلك الحكم و
يتناول الخطاب المجتهد والمقلد لكن لا دلالة فيها على تعيين المعمول لما عرفت ان مثل
هذا التركيب ينصرف عند الاطلاق الى العموم والى هذا اشار بقوله وفي دلالته على
مراده محل لا يخفى اي في دلالة قوله تعالى فاسئلوا الايه على مراد المجوز مطلقا احتمال هذا
شرح ما في المتن وبه تم الجواب واما قوله بعد من سياقه الى قوله والمجتهد ليس كذلك
فزيادة على الجواب وتوجيهه ان هذا الدليل عليكم لا لكم لانه يدل على ان من يعلم لا يجب
عليه السوال على ما عرفت في باب التخصيص من دلالة مفهوم الشرط والمجتهد عالم فلا يجب
عليه السوال ولان المراد بقوله لا يعلمون لا يعد دون بانفسكم على العلم لان من قدر على شئ
بنفسه لا يحسن امره بان يطلب ذلك الشئ عن غيره والمجتهد قادر على العلم بالاحكام وان
لم يكن عالما بالفعل ببعضها لاحتياجه الى الاجتهاد والباطل فلا يكون مامورا بالسوال
وهو ان يفوض الحكم الى المجتهد سواء كان نفسه او غيره قال الشارح

العلامة ليس الخلاف في ان يقال له احكم بما شئت تروّيا فانه متفق على جوازه بل في ان
يقال له احكم بما شئت تشهيا كيف اتفق لنا قال الشارح العلامة هذا دليل الجواز واما دليل
عدم الوقوع فهو ان الوقوع يحتاج الى دليل والاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه قوله بدليل
ظني فيكون التحريم بالاجتهاد والمستند الى دليل ظني وكلامنا في تفويض الحكم الى المجتهد احتيارا
لا اجتهادا مع ظهور انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الحقيقية فيه اشعار بان
مراد المستدل بالحديث تفويض الحكم في الاستثناء لا في اطلاقه ابتداء والحديث كما قاله
عليه الصلوة والسلم يوم الفتح وادله ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض والخلا
مقصورًا الرطب من الحشيش الواحدة الخلاة ويقال خليت الخلا واختليته اي جززته
وقطعته فالخلي والعضد قطع الشجرة الاذخر نبت يشد به فرج القبور والسقوف
تكريره لقوله الضمير في تكريره للعباس وفي لقوله للرسول والاذم متعلق بالتكرير زائدة
لتقوية المصدر وهذا الجواب يحقق ان الاستثناء على الوجه الثاني متصل كما انه متصل
على الوجه الثالث ايضا لك ان تأمر وان لا تأمر ونحوه اي يجوز ان يكون الرسول
مخيرا في الصور الثلث المذكورة بعينها بان قيل له عليه الصلوة والسلم في الصورة
الاولى لك ان تأمر بالسواك عند كل صلوة وان لا تأمر به وفي الصورة الثانية لك ان
تأمرهم بالحج في كل عام او مرة وفي الصورة الثالثة لك ان تقبل النفر وان لا تقبل هذا
ويجوز ان يريد بنحوه كلاما اخر يؤدي مؤدّى المذكور نحو مرهم بالسواك عند كل صلوة
ولا تأمرهم والاول افيد والهمزة في اجر للنداء والتنوين للضرورة والنجل النسل ورجل
نجب اي كريم بين النجابة وامرأة نجيبة يقال أعرق الشجر على بناء الفاعل امتدت عروقه
في الارض واعرق الرجل وهو معرق له في الكرم على بناء المفعول اي عريق ناشئ فيه اراد
بهذا البيت مدحه بانه كريم الابوين ويقال حنق عليه بالكسر اذا اغتاظ فهو حنق
احنق غيره فهو محنق المحار انه لا يقرر اي لا يقرر على الخطاء في اجتهاده
على تقدير جواز الخطاء عليه في اجتهاده وهذه الدعوى مشتملة على امرين احدهما جواز
الخطاء عليه في الاجتهاد والثاني عدم تقريره على الخطاء قال الشارح العلامة الثاني
مجمع عليه فلذلك لم يتعرض للاستدلال عليه والاول مختلف فيه فاستدل المؤلف على
مذهبه فيه والاصل عدم المانع قال الشارح العلامة علو رتبته و
كمال عقله وقوة حدسه وفهمه مانع واجيب بانها لا تؤثر في المنع لان جواز الخطاء
والسهو للعقلاء من لوازم الطبيعة البشرية فاذا جاز سهوه حال مناجاته مع الرب بح
على ما روي انه صلى الله عليه وسلم سها فسجد فجواز الخطاء عليه في غير حال الصلوة
بالطريق الاولى وقد يجاب عنه ايضا ان قوله فصل الخصومات مستلزم

للحكم الشرعي بان المال حلال لزيد حرام لعمرو فانه يحتمل الصواب والخطاء
لا يلزم منه جواز الخطاء في الاجتهاد في الحكم الشرعي الذي هو مطلوبكم بيان
ذلك ان الاجتهاد في الحكم الشرعي هو استنباطه من الادلة الشرعية وله تعلق بالحاكم
من الشرع او الفعل على الخلاف عليه وهو المكلف وبالمحكوم به وهو فعل المكلف
والحكم على احد الخصمين من المدعي والمدعى عليه بانه حرام عليه او لاحدهما بانه حل له ليس
حكما شرعيا بل حكم باندراج جزئي تحت كلي يتعلق به حكم شرعي فهو عقلي لتمكن المقلد
من استنباطه من الامارات كما اذا تحرى في جهة القبلة او في طهارة احد الثوبين او
الاناءين وقد علم ان احدهما نجس قطعا فالخطاء في استنباطه ليس خطاء في
الاجتهاد في الحكم الشرعي وهو ظاهر ولا يستلزم خطاؤه بجواز ان يكون خطاء الحكم بنجاسة
كل ثوب اصابه نجس صوابا والحكم باندراج احد الثوبين تحت ما اصابه نجس
خطاء منع بطلان اللازم لتسويته في حق العوام قال صاحب
الردود والنقوض عنه وارد لان المتابعة اتباع الفعل على الوجه الذي اوقعه والعامي
لا يتبع المجتهد في اجتهاده بل تقليده فلا نقض وللفرق بين صورة النقض وما لزم
من الدليل اذا الما مورا باتباع قاصر عن الاصابة كالمجتهد ولا كذلك العامي واذ لم يؤمر
احد بالخطاء وانما العامي مامور بالتقليد والخطاء واقع في طريقه هذا كلامه والاول
مرفوع لان الوجه المذكور في تعريف المتابعة حجة للفعل وكيفية له والاجتهاد ليس
كذلك بل هو كيفية للمجتهد والفاعل من الامر بالاتباع اجماعا سواء كان الامر باتباع
الرسول عليه السلم او باتباع غيره من المجتهدين وقد ذكر صاحب المنهاج كونه
مخصوصا في بيان حجية الاجماع وكذا الثاني لان جميع الامة مامورون بمتابعة الامة
عليه السلم سواء في ذلك مجتهدهم وعامتهم فلا فرق وايضا مقدور المجتهد تحصيل
الظن بالحكم لا الاصابة واذا جاز كون اجتهاد الرسول عليه السلم خطاء فاجتهاد غيره
اولى بجواز كونه خطاء وكذا الثالث لان الامر بالاتباع امر باتباع الفعل كما ذكره
واذا كان اتباع على الوجه الذي فعله خطاء كان العامة مامورا بالخطاء وهذا وجه
الاستدلال المذكور ان الحكم الخطاء له جهتان كونه غير مطابق للواقع وكونه مجتهدا
فيه فالامر به للجهة الثانية لا الاولى ولا امتناع فيه فان المجتهد مامور بالعمل بما ادى
اليه اجتهاده اجماعا وان كان خطاء فلا بعد في امر غيره ايضا بالعمل به لذلك
فيكون ضروريا نظريا اي يكون ضروريا من حيث انه لم يحتج الى طريق
يفضي اليه ونظريا من حيث ان المعروض خلاف كونه لا يقال لا احتياج الى ذلك لان
لزوم كونه ضروريا على تقدير كونه نظريا كاف في الاستحالة لانا نقول استحالة
كون الشيء ضروريا على تقدير كونه نظريا كافٍ في الاستحالة الجمع بين كونه ضروريا

ونظيرها اي الجمع بين النقيض لا لدائه فلا يكون كافيا قوله اذ لا قائل بالفصل اي لا قائل
باعتبار نفي بعض الاحكام الى اقامة الدليل عليه دون بعض فان قيل قد مر في تحرير
المبحث ان بعضهم قائلون بان النافي مطالب في الحكم العقلي دون الشرعي فكيف يصح قوله
اذ لا قائل بالفصل قلنا هذا الدليل صحيح على زعم ان النافي غير مطالب بالدليل اصلا
على ما اشار اليه بقوله فبطل السلب الكلي وكانه قيل الافتراق بين الاحكام منتف بالاتفاق
بيننا وبينكم فالواقع حينئذ اما شمول المطالبة او شمول عدمها وقد ارتفع بهذا الدليل عدم
المطالبة فثبت ما ادعينا وهو شمول المطالبة ولعله اراد بدليل الثبوت لا نسلم
استناد النفي الى عدم دليل الثبوت ضروري فلا يصلح ان يكون مسلما خلافه ان دليل
النفي ان تعين ان يكون عدم دليل الثبوت بل قد يكون غيره كما ذكر من وجدانه الله
وغيرها وقد يكون انتفاء لازم وهو متحقق في الصلوة السادسة يريد ان
دليل النفي قد يكون دالا وقد يكون هذا على سبيل منع الخلو او دليل الاستصحاب مع
عدم الرافع ايضا ثابت في عدم الصلوة السادسة وعدم نبوة غير الرسول عليه السلم
اذا كان لمانع او عدم شرط كما مر في مباحث شروط العلة من انه قد
اختلف في جواز النقض وكونه غير قادح في العلة وسمي تخصيص العلة على مذاهب ستة كما
هو المختار عند المص ان كانت مستنبطة لم يجز الا لمانع او عدم شرط وانما جاز القياس
حينئذ لوجود المانع بين الاصل والفرع وهو العلة المخصوصة المستلزمة لعدم الحكم
لوجود المانع او عدم الشرط واما اذا لم يتخلف الحكم لذلك فلم يجز القياس لعدم الجامع
او عدم المقتضي لا يعد جامعا وقد مر ذلك في بيان شروط حكم حيث قال فاذا لم يكن
المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو
حكم شرعي ولا الاصلي لثبوته بدون القياس ولا جامع والمغني والاستغفار
هكذا وقع في اكثر النسخ والمصدر ههنا بمعنى اسم الفاعل اي المستفتي ليوافق ما سيجيء
في الفصل من قوله الثالث المستفتي كاحد العامي والمجتهد بقول مثله
دون حذف اي كاحد العامي بقول مثله والمجتهد بقول مثله والقول المأخوذ في تعريف
التقليد اعم من اللفظي والنفسي فلا يرد عليه ما قاله بعض الشارحين من خروج الاخذ
بعمل الغير من غير حجة عنه فاذا قلدوا واحدا اي لو كان التقليد مفيدا للعلم
فاذا قلد مقلد من مذهبه حدوث العالم او اعتقد حدوثه تكون اعتقاده مطابقا للواقع
والا لم يكن التقليد مفيدا للعلم وقلد مقلد اخر من مذهبه قدم العالم او اعتقد قدمه تكون
اعتقاده مطابقا للواقع والا لم يفد العلم فيلزم وقوع حدوث العالم وقدمه وهو اجتماع
النقيضين فان قلت التقليد انما يفيد اليقين اذا كان المقلدون حقا وليس
كل تقليد يفيد اليقين فلا يلزم اجتماع النقيضين قلت حينئذ المقلدون انما يعلم بالنظر

لنظر ولم يحتج الى التقليد فيظهر انه لا يفيد التقليد اليقين اصلا وهذا التقرير اولى مما قاله
الخنجي من ان التقليد لو افاد العلم لكان تقليد واحد تارة لمن قال بحدوث العالم و
اخرى لمن قال بقدمه افادة العلم بحدوثه وقدمه فيلزم حقيتهما واجتماع النقيضين
لامكان ان يقال تقليده لاحدهما قد يمنع من تقليده الاخر كما ان تواتر احد النقيضين
المفيد للعلم مانع من تواتر الاخر وثالثها ان التقليد لو حصل العلم حاصلا ان
التقليد لو افاد العلم لكان جميع ما يستند اليه ذلك العلم معلوما الا ان الظن لا يفيد العلم اذ
الفرع لا يكون اقوى من اصله ومن جملة ما يستند اليه ذلك العلم صدق المخبر وهو ليس معلوما
للمقلد لان علمه به ان كان ضروريا لم يحتج الى تقليده وان كان نظريا لم يكن مجرد تقليده
مفيدا لليقين بل مع الاستدلال قالوا اولا لو كان النظر واجبا يا لعاملين
بعدم وجوب التقليد في العقليات فلانه لم يكن مذكورا في المتن وقد ترك في
الشرح التعرض لسائر اجوبته اعني قوله قالوا وجوب النظر دور عقلي وقد يعلم
لانه قدم شرحها في بيان ان شكر المنعم واجب شرعا لا عقلا فوجب
احتياطا ولوجوب الاحتراز اي فوجب التقليد للاحتياط وكونه محتاطا فيه و
لوجوب الاحتراز اراد من الظن في الاول لكونه على شرائط النصب دون النافي
فان نظر اسعاد بان اوفى قول المص قلنا فيحرم على المقلد او يتسلسل للعطف على مقدر
بعد من فيرتكب ان نظر حرام او يلزم التسلسل ان قلد لان الدليل المذكور يقتضي حرمة
النظر مطلقا على المقلد ايضا بفتح اللام كما اقتضى حرمته على المقلد بكسر اللام ولزوم التسلسل
انما هو على تقدير كون المقلد مقلدا لاخر ويهذا يشهد قوله في المنتهى واجيب
بان ذلك جار فيمن يقلده فان كان عن نظر فممتنع وان كان عن تقليد فيتسلسل ومن
هذا يظهر فساد ما قيل صوابه ان يقال ويتسلسل بالواو وقوله فان عليه الامر
بالسؤال هذا دليل على عموم حكم السؤال على كل من لا يعلم سواء كان مقلدا او مجتهدا
في بعض الاحكام وقد اشار الى هذا الدليل في باب الامر بقوله الامر اذا علق على
علة ثابتة عليته بالدليل مثل ان يقول ان زنى فاجلدوه فالاتفاق على انه يجب
تكرار الفعل بتكرار العلة والمراد بتكرار العلة والفعل والفعل اعم من تكرارهما في
محل واحد باعتبار تجدد هما في الازمنة او في محال متعددة وقد اشار فيه
العموم ايضا بقوله اذا علق الشارع حكما على علة يعم حتى يوجد في جميع صور
وجود العلة يستفتون بصيغة المجهول وكذا يسئلون ويفتون بصيغة
المعروف فيعرف حاله في الجواب والسؤال اما في السؤال

فهو ان العدالة شرط في جواز الاستفتاء عنه كالعلم فمتى لم يحصل العلم بالشرط لم يجزم
بتحقق المشروط فلا يجوز عن معلوم العلم المجهول العدالة واما في الجواب فبتسليم عدم جواز
الاستفتاء عنه بأن واخرى بالفرق بان الغالب في المجتهد بين العدالة وليس الغالب
في العلماء الاجتهاد فظهر ان فيه خلافا والمختار الجواز لغلبة الظن بوجود عدالته الحاقا
للفرد بالاعم الاغلب   وهو ظاهر في الجواز والوقوع اما في الجواز فظاهر
وكذا في الوقوع اذا كانت اذا طرفيه واما اذا كانت شرطيه فلا استحالتها غالبا فيما
يحقق طرفاه   واما عدم الجواز فلان النقيضه المطلق اعم من الضروريه
والعام لا يستلزم الخاص   فان دل على عصمة ذا الحق اذ الظاهر ان
المراد بالظهور على الحق لزوم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والاجتناب عن البغي في الجملة
الاجتهاد   بل اذا كان ممكنا مقدورا وذلك لحصول الظهور والاستعداد
له لحصول اسباب الاجتهاد وملكة الاستنباط وعند خلو الزمان عن المجتهد لم يكن
هذه المقدرة حاصلة ويمكن ايضا منع الملازمة بانه انما يلزم الاجتماع على الباطل عند
خلو الزمان عن المجتهد لو لم يجز تقليد المجتهد السابق الميت لكنه جائز   لنا
انه وقع افتاء العلماء بعلم من الاقتصار على بيان وقوع افتائهم ان افتاء غيرهم لم يقع
ولم يحصل الاجماع على جوازه فلا يجوز بنفسه يوقفه باثبات كل اجزاء المدعى وقد
صرح في المتن باثبات كليهما فقيل لنا وقوع ذلك ولم ينكروا انكر من غيره
لو كان مطلعا على ماخذ الاحكام يعني المجتهد ان من لم يكن مجتهدا مطلقا فان لم يكن
عنده ما يكفيه في استعلام جميع الاحكام لكن كان مطلعا على جميع القواعد التي يستنبط
بها المجتهد الاحكام عن الادلة واهلا للنظر اي الاستنباط حكم واقع متجدده لم يكن فيها
نقل عن المجتهد على وفق القواعد التي قررها المجتهد كان له ان يفتي فيها على مذهب ذلك
المجتهد والا لم يكن له الافتاء واما حكايته ما قاله المجتهد في المسائل فهو نقل لها ولا يسمى
افتاؤها عرفا   وما الفرق بين الشهادة والدليل قال العاصل بدر الدين
التستري في شرح العرق ان المقصود من الشهادة فصل الخصومات فضبط بنصاب
معين فاعتناء الكثرة فيها يفضي الى بعض الغرض وتطويل الخصومات بخلاف الامارة
فان المقصود منها الظن بالاحكام وكلما كان الظن اقوى كان بالاعتبار اولى الى ههنا
عبارته من غير تعيير على ما نقل عنه صاحب الردود   والعلم اريد به الفقه و
لهذا ذكر النحو بعد ذلك وقد صرح في المحصول الامام الرازي به وقال وفي الراوي
وعلمه بالعربيه ولم يذكر الامدى النحو وكانه اراد بالعلم الفقه وما يتوقف استباحه

عليه وقوله بعد هذا من هذه الصفات الخمس فيه تنبيه على انه يمكن رد الصفات
الست المذكورة الى الخمس بناء على ما ذهب اليه الامدى   كرواية ابي
رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه قال صلى الله عليه وسلم
ان الصدقة لا تحل لنا وان مولى القوم من انفسهم حيث قال له رجل بعث على الصدقة   قه
اصحبني كيما تصيب منها فانطلق الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله
فان عائشة رضي الله عنها كانت عمة القاسم لانه ابن محمد بن ابي بكر الصديق وقال
البخاري الاسود منقطع وقال البيهقي وكان زوجها حرا من قول الاسود
لا من قول عائشة   او غير ملتبس ثم ضعف روايته اي غير مختلط به و   بن ج
مصاحب له بل جليس المحدثين الثقات فان مجالس الضعفاء اسمائهم يحفظ الحافظ
والمحترز عن الخطأ اقل او غير ملتبس به اسما فان الملتبس اسمه قد لا يحترز عن الخطأ
لتوهمه ان الخطأ ربما ينسب الى الضعيف ولا يحمل جاهه ومنصبه وكلا الوجهين
مذكوران في علم الحديث   متقدم الاسلام على سالم عنده هذا اذا
كان روايته متقدم الاسلام في زمان رواية متأخر الاسلام اما اذا كان روايته
متقدمة على رواية متأخر الاسلام فلان روايته في زمان هو حديث العهد بالاسلام
كالمتأخر الاسلام بل ربما يرجح رواية متأخر الاسلام على روايته ويكون ناسخا له كما
تقدم حديث ابي هريرة وقدم عام خيبر وهو العام السابع من الهجرة اذا افضى احدكم بيده
على ذكره ليس بينه وبينها شيء فليتوضأ على حديث طلق بن علي وقدم في السنة
الاولى من الهجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عنه فقال هل هو الا بضعة منك
قد يحمل الرواية بالعدالة اي يحمل جميعها بالعدالة والاخر لم يحمل جميعها بالعدالة سواء يحمل جميعها
صبيا او يحمل بعضها بالعدالة وبعضها صبيا او يحمل الاول بعضها بالعدالة والاخر يحمل جميعها
صبيا   ان يكون متنا بالخبر المتواتر والاخر بالمسند اي بالمسند عن المتواتر
بل الاحاد قال   اعلى هذا ليس من الباب لان المتواتر قطعي ولا تعارض بين
القطعي وبين الظني واجيب بان قطعية المسند لا يستلزم قطعية المتن الى جهة
دلالته اذ يجوز ان يكون دلالة المتواتر ظنية   ان يثبت بالمسند والاخر
بالمرسل وقيل يرجح المرسل لان الثقة لا يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا الا اذا
قطع بانه قاله واجيب   بانه ربما قطع لما ادى اليه اجتهاده في عدالة الراوي
ويكون اجتهاده خطاء ومع هذا لا يجوز للمجتهد تقليده في التعديل فلا بد من ذكر الرواية
ليجتهد في عدالتهم فانها تختلف وايضا قد لا يعلم المرسل جرح الراوي فيحكم بعدالته
ويكون جرحه معلوما عند غيره والجرح مقدم على التعديل   والاخر مرسل

عزه اى عن التابع من سمع التابعين ومن بعده فانه يكون ابعد اسنادا ما دام التابع غالبا
وان جاز مساواتهما في الاسناد قال الشافعي رضي سمع التابعين لانه لم يدرك
الصحابة وهو في اكثر الروايات مساو لانه حنيفة رحمه الله وهو تابعي لانه ادرك كثيرا من
الصحابة لكنه لم يرو عنهم … مشهور عرف الصحيح كالبخاري ومسلم قال النواوي ى
في شرح صحيح مسلم اتفق العلماء على ان اصح الكتب بعد القران العزيز الصحيحان البخاري
ومسلم وتلقتهما الامة بالقبول وكتاب البخاري اصحهما واكثرهما فوائد … او عزه
من الطرق كسماع بقراءة القران عزه على الشيخ … لان قد سمع منه وان لم
يسمع اى استماع من الاصل وعدم سماع منه … والاخر نعم منه فرواه الراوى
بعيان نفسه فرجح في الكوبرى بركعة واحدة برواية من روى قوله عليه الصلوة والسلام فاو
بروا بواحدة على رواية من روى انه عليه الصلوة والسلام … البتداء … وهذا الحمل
وجه الاول ان سكر الاصل على الفرع انكار بكذب وجحود والثانى ان سكر الناس
دون الاصل رواية والمصحح برد في المتن هو الاول لانه قال فيه وما لا يكون وقع لروا ه
انكار فيه … لان اكثر النهى قيد للاكثر لان النهى قد جاء لغير التحريم والامر لغير الاباحة
قوله ولعل محامل لفظ النهى لان لفظ الامر مستعمل لستة عشر معنى ولفظ النهى لثمانية معان
ما هو للاباحة ومنه مثل شرح كقوله والنهى مثل على الاباحة الساء متعلق بالنهى
وضمير مثل للدال على الاباحة المذكور وعلى متعلق بالفعل المقدر اى برجح النهى باستعانة
مثل اللفظ الدال على الاباحة فقط وحاصله ان النهى المحتمل يقدم على الاباحة كما تقدم النهى
المحقق عليها وهذا مثل ما ذكر في الترجيح بالرواية من انه يقدم مرسل التابع على مرسل
من بعده لاحتمال كون اسناده اعلى احتمالا كما يقدم ما تحقق علو اسناده على غيره
وهذا التوجيه من خواص هذا الشرح لم يحم حوله غير الاستاذ رحمه الله وجمهور الشارحين
ذهبوا الى ان مراده بما قال برجح النهى على الاباحة ولا يخفى ان ما ذهبوا اليه بعيد من وجهين
الاول ان ترجيح النهى على الاباحة معلوم من ترجيح على الامر المرجح عليها فلا يكون في ذكره
فائدة غير التاكيد وهو خلاف الاصل الثانى ان قوله لمثل يكون لغوا حينئذ لافادته فيه
اللهم الا ان يحمل على ان المراد به لمثل الدليل الدال برجح الامر على الاباحة وهو بعيد جدا
لانه تحسين للشئ بما هو غير مبين فاذا ظهر لك بطلان ما قالوه في توجيه كلام
المتن وتبين حقيقة ما ذكر في الشرح لتوجيهه وجب المصير اليه اذا حقق الاتباع
والتحقيق بناء شان الملخص عن عزه الارتداع ومن المسلمين بهذا الشرح من اسسه عليه الجزا م
في هذا المقام وقال برجح ما هو للاباحة ونحو لمثل ان كان لدلالة على الاباحة يلزم
التعارض بين المنسخ وان كان لدلالة على النهى يلزم الوقوع فيما منه الفرار وان لم يسم

لكون المراد مهنا برجح النهى المحتمل والمعلوم مما سبق برجح النهى المحقق كلام
مثله في علو الاسناد فلا يلزم الوقوع فيما هو منه فاطال لسانه بالتشنيع بما هو
احق والرق واعتقد ان الملخص لم يخطر بباله هذا التوجيه قطعا ولم يذكر احد مثله
في مقام الترجيح اصلا وانه في غاية البعد وان الباعث عليه الترفع عن الاتباع والتسوق
الى الابداع او اقرب مع قربها واتحاد جهتها المراد بالقرب مصحح بالاعتبار والولوية
اعتباره بالنسبة الى غيره من المصححات اى يكون مصحح اصلا ولولوية بالاعتبار من مصحح
معارض صح لكل منهما اولى بالاعتبار من غيرها وان كلتهما من جنس واحد وذلك
كالسببية العامة فان العلاقة السببية مطلقا اقوى واقرب اعتبارا من السببية و
هي على اربعة اقسام غائية وفاعلية وصورية ومادية والمعاشر منها اقوى واقرب
اعتبارا من غيرها وانما فسر القوة بالاقرب لئلا يلزم قوله او اقرب جهة اذ المراد
بقرب جهة كون علاقة قريبة بحسب الجنس كالسببية فان لها قوة ليست في
المسببية لان لا تكون بين المعنى المجازى والحقيقى واسطة والا لم يبق لقوله جهة فائدة
واذا كان المراد بقرب جهة قوته بحسب الجنس كان المناسب ان يراد بقوته
قوته باعتبار دائرة اى نوع كالسببية العامة لتصير قوته نوعا الى قوته جنسا فيكون اقرب
اعتبارا فان قلت المجاز القريب وهو ما لا واسطة فيه ومن جهته راجح على البعيد و
هو خلافه كنفى الصحة ونفى الكمال فمن اين يعلم برجحه قلنا المجاز القريب والبعيد ان كانا
من جنسين لم يكن القريب راجحا الا ان البعيد قد يكون برجح بحسب الجنس او النوع فسعا د
ان وان كانا من جنس واحد فيعلم برجح القريب من قوله هو تراد يصدق عليه انه
اقرب اعتبارا مع قربها واتحاد جهتها والحاصل ان علاقة احد المجازين متى كانت مشهورة
او قوته كالسببية او اقوى كالعامة دون علاقة الاخر كان راجحا عليه … والاخر
لعدم الاطراد او بعد صحة الاستعمال قد عرفت ضعف هذين الوجهين في بيان علامات
المجاز بخلاف الاولين فانهما هو مان … او شهرة استعماله كاطلاق
اللسان على اللغة فقال فلان يعرف لسان العرب ويتكلم بلسانهم اى بلغتهم بخلاف اطلاقهم
على العذر احاله فيه فانها وان كانت قرينة ليست مشهورة وهذا عطف على قوله يكون
ما صحح لا يقال هذا العطف غير لائق بالشروح طلبا لاحتمال كونه عطفا على قوله
بعدم الاطراد لانا نقول … قوله من الامور التى ذكرناها في معرفة المجاز سادى بانه
ليس عطفا على عدم الاطراد لان شهرة الاستعمال ليس من علامات المجاز ولم يذكر هناك
فكيف يكون ملبسا … التاسع تقدم اللغوى المستعمل اى اذا كان في احدى الروا شن
لفظ دال على مدلوله بالوضع اللغوى وقد استعمله الشارع فيه وقرر وضعه كالسماء و

والارض مثلا وفي الاخرى لفظ دال على مدلوله الشرعي دون اللغوي بان نقله الشارع
عن معناه اللغوي ووضعه لمدلوله الشرعي سواء كان بالمناسبة او لا كالصلوه مثلا يقدم الاول
منهما على الثاني لوجهين احدهما ان في الاول تقريرا للوضع اللغوي وفي الثاني تغييرا له ولا شك
ان العمل بما هو لسان الشارع مع التقرير لتعاضدهما اولى من العمل بما هو لسانه مع التغيير
وثانيهما ان الاول بعيد من الخلاف اذ لا خلاف في ان الشارع يستعمل الحقائق اللغويه
دون الثاني للاختلاف في ان الالفاظ التي استعملها الشارع في مدلولاتها الشرعيه هي
حقائق شرعيه ام مجازات لغويه هكذا ذكر الآمدي في الاحكام وفي الوجه الثاني نظر
لانه لا خلاف في ان الشارع يستعمل الالفاظ في مدلولاتها الشرعيه التي لم تعهد في اللغه انما
الخلاف في كونها حقيقه او مجازا وثبوت المدعي لا يتوقف على ذلك ولا يستلزم كون اللفظ
شرعيا نقله عن معناه اللغوي واعلم ان مثل هذا اللفظ وهو الدال على مدلوله اللغوي و
استعمله الشارع فيه كما تقدم اللفظ الذي استعمل فيما هو مدلوله شرعا فقط يقدم على
اللفظ الذي يدل على ما هو مدلوله لغه فقط ولم يستعمله الشارع فيه وذلك لان وضع اللغه
اذا عاضده عرف الشرع كان اقوى من احدهما وبذلك صرح الآمدي في منتهى السؤال
حيث قال او ان يكون احدهما يدل على مدلوله بالوضع اللغوي والشرعي والاخر بالوضع اللغوي
والشرعي فقط   بخلاف المنفرد الشرعي المراد بالمنفرد ما يكون مستعملا فيما هو مدلوله   [margin: لوله]
شرعا فقط كالصلوه للافعال المفتتحه بالتكبير المختتمه بالتسليم اولغه ولم يستعمله الشارع فيه
وهو في مقابله ما له مدلول لغوي واستعمله الشارع فيه كانه بالاستعمالين صار من المشترك
والمنفرد يقابله يريد اذا كان في احدى الروايتين لفظ منفرد مدلوله شرعي وفي الاخرى
لفظ منفرد مدلوله اللغوي لم يستعمله الشارع فيه يرجح اللفظ الاول على الثاني لان الغالب
من الشارع انه اذا اطلق لفظا له موضوع في عرفه انه لا يريد به غيره وهذا احسن مما قاله
الآمدي في الاحكام وهو قوله وهذا اي تقديم ما له مدلول لغوي واستعمله الشرع فيه
بخلاف ما اذا اطلق اي الشارع لفظا واحدا وكان له مدلول وقد استعاره الشارع
في معنى اخر وصار عرفا له فانه مهما اطلق الشارع ذلك اللفظ يجب تنزيله على عرفه الشرعي
دون اللغوي وانما قلنا انه احسن منه لان كلامنا في التعارض الواقع بين المنقولين
اللهم الا ان يريد ان ذلك اللفظ يقع في احدى الروايتين مرادا به مدلوله الشرعي ويقع
في اخرى مرادا به مدلوله اللغوي باعتبار القراين الموجبه لذلك   ما بالكد دلالته
بان يتعدد تاكد دلالة اللفظ على مدلول واحد قد يكون لاجل دلالة اللفظ عليه من جهة المطا   [margin: بقد]
والتضمن كدلالة الامكان المشترك بين العام والخاص على الامكان العام اولاجل دلالته
عليه من جهة المطابقه والالتزام كدلالة لفظ الشمس المشترك بين الكواكب النهاري وصوره

على الضوء وقد يكون لاجل كونه موكدا بالتاكيد لفظا او معنويا وقد يكون لاجل قوة الدلاله
في نفسها لكونه مطابقا فانها اقوى من التضمن والالتزام   لضرورة الصدق
كما في قوله عليه الصلوه والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان على ما قيل والاخر لضروره وقوعه
شرعا كما في اعتق عبدك عني على الف   لاستدعاء العتق الا ما الذي لاستدعاء العتق
كما مر في حديث الخثعميه تقدم على غيره من الايمات من ترتيب الحكم على الوصف وغيره لان
وقوع العتق في كلام الشارع ابعد من غيره   لان نفي الصحه ابعد عدم الصحه
اما لكونه غير شرعي كما مر   وصيغة الشرط الصريح قيل الشرط الصريح ما
ذكر فيه اداته من كلم المجازات فيخرج المبتدا المتضمن لمعنى الشرط فعلى هذا يكون ذكر
الصريح للتاكيد لا غنا ذكر الصيغه عنه قال   الشارح العلامه وقد يرجح النكره
المنفيه اي نفي جنس العام الشرطي لعدم قبولها للتخصيص اذ لو قيل لا رجل فيه وكان فيها
واحد يعد خلفا وهذا ساقط لان صيغة الشرط داله على عموم الحكم مع العلم على ما ذكر في
الشرح وذكره الشارح العلامه ايضا بخلاف النكره المنفيه والحكم المعلل اولى بالتقديم و
لان دلالة صيغة الشرط على العموم وصفته على ما يشعر به لفظ الصيغه من انها مصنوعه له
بخلاف النكره المنفيه فلا تعارض دلالتها دلالة الصيغه وقد وقع في بعض نسخ الشرح
واذا تعارض النص والاجماع يقدم الاجماع وهو شرح لما وقع في المتن من قوله والاجماع   [margin: ع]
على النص وليس في عامة نسخ الشرح واصلها وكانه سقط من اذا بحيح بعضهم وذكر في المنهاج
انه اذا عارض الاجماع نص اول العامل له والا اسقطها وكان المص اراد يتقدم الاجماع
على النص يقدم عليه اذا كانا قطعيين لان الاجماع متاخر عن النص فلا ينعقد على خلافه الا
اذا كان له سند ناسخ للنص من نص اخر قطعي اما اذا ظني المتن اذ السند او كان النص ظني
السند وجب تاويل العامل له   وقيل بل يقدم الاباحه هذا مرجح للاباحه على
الحظر ذكره الآمدي ولم يذهب اليه احد ووجه تقديمها شيئان احدهما ان في الاباحه
رعايه مصلحه اراده المكلف او خيرته بين الفعل والترك بحسب ارادته التابع لتصور
مصلحه في احدهما فلا يفوت عليه مصلحه اعتقدها بخلاف الحظر فانه ربما اعتقد المصلحه
في الفعل وتعلقت ارادته به ولا يمكنه اختياره وثانيهما انه لو اريد انه لو قدم الحظر اي
عمل به دون الاباحه كان ورود المبيح سابقا على ورود الحاظر لان العمل انما هو بالاحدث
فالاحدث على ما مر في باب النسخ ولو كان ورود المبيح سابقا لزم توضيح الواضح و
التاكيد لان الاباحه الاصليه سابقه عليهما ولو قدم الاباحه ان كان العمل بها لم يلزم ما
ذكر بل كان اثباتا للحكم ... وثانيهما انه اذ يكون ورود الحاظر سابقا على ورود

المبيح ورافعا للاباحة الاصلية ثم يكون ورود المبيح رافعا لحكم الحظر ومثبتا للاباحة بعد ما ارتفعت والوجهان ضعيفان اما الاول فلانه بتصور المكلف واعتقاده ان في الفعل مصلحة ربما لا يكون مطابقا للواقع ويكون خطأ ولما كانت شرعية الاحكام باعتبار مصالح العباد كان الحظر بناء على مصلحة في الترك او مفسدة في الفعل يكان اولى واما الثاني فلانه يلزم من تقديم الاباحة اي العمل بها كثرة التغيير من ارتفاع الاباحة الاصلية بالحظر ثم ارتفاع الحظر بالاباحة الشرعية بخلاف ما اذا كان العمل بالحظر والاصل عدمها والندب يجلب المنفع ويعلم من هذا تقديم الحظر على الوجوب لانه ايضا يجلب المنفع وكان المص نظر الى هذا التعليل ولهذا ترك في المتن بيان ترجيح الحظر على الوجوب وذكر في المنتهى حيث قال ويرجح الحظر على الندب والحظر على الوجوب ولانه يثبت زائدا اي المثبت يثبت امرا زائدا على ما اطلع عليه النافي وهو اطلاعه على ما اثبته ولذلك يقدم الجارح على المعدل وقيل يساوي المثبت النافي هذا مذهب القاضي عبد الجبار ووجه دليله هو الوجه الثاني المذكور لتقديم الاباحة على الحظر وقد عرفت ضعفه الذي قد علم صفة لكل واحد من اليسر ونفي الحرج اما اليسر فقد علم من قوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واما نفي الحرج فقد علم من قوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج. لانه هو ثابت بالاصل ولانه محرم للتصرف في الزوجة والعبد والارث وما فيهما مبيح وقد عرفت ان الحظر مقدم على الاباحة لا يتوقف على فهم اي قدرة ولهذا يجب صدقة الفطر على الصبي من اليوم اذا كان له مال يحمل راسه سببا لتعلق وجوب زكوة الفطر بماله حكم وضع واما وجوب اخراجها فحكم تكليفي يتعلق بوليه لا به الائمة الاربعة اي بالامامة الكبرى وبالخلافة لانه شرح لقوله او الخلفاء وانما قيد بالاربعة لقوله عليه الصلوة والسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة والباقي ملك عضوض والمدة المذكورة مع مدة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين في الوطي بملك اليمين وفي بعض النسخ في وطي النكاح والاول هو الصحيح لان التعارض بين الاثنين انما هو في الوطي بملك اليمين لعدم دلالة الاية السابقة على اباحة وطي النكاح وانما كانت دلالة الاية الاولى امس بالمقصود لتعرضها لحرمة الجمع بخلاف الثانية فانه لا تعرض فيها بالاباحة الجمع والمقصود بيان حكم الجمع وبما فيه بيان او استدلالا لم يتعرض للتعارض بين القياس والاستدلال لانه قد علم مما ذكر ان القياس من الادلة المتفق عليها بين الائمة والاستدلال مما اختلف فيه اي بالاتفاق يريد ان قيد الاتفاق ههنا مراد وان لم يذكره كما انه مراد فيما قبله اذ لو لم يكن مرادا واجري الكلام على ظاهره كما اجراه الشارحون عليه لم يستقم لان المعدول به عن

سنن القياس غير صحيح كما مر في بيان شروط حكم الاصل فلا يعارض الصحيح الجاري على سننه واذا لم يعارضه لم يكن بينهما ترجيح لانه فرع التعارض فوجب التقييد بالاتفاق حتى يكون المراد بيان الترجيح في التعارض بين القياسين المتفق على كونه جاريا على سنن القياس وبين القياس المختلف في كونه جاريا على سننه كما في الحدود والكفارات للخلاف في مقابلاتها اي مقابلات الامور المذكورة في السابع الى اخر العاشر وقدم التكميلية من الخمسة الضرورية في اصل الحاجة من الابتداء واضافة الاصل الى الحاجة بيانية وكذلك قدم قتل القصاص اي لاجل ان الاربعة الاخر حق الادمي وهو مقدم قدم قتل القصاص لانه حق الادمي وامر دنيوي لحفظ النفس على قتل الردة وهو امر ديني وكذا يقدم رعاية مصلحة النفس وهي دفع المشقة عنها في السفر بقصر الصلوة والافطار على اتمام الصلوة وهو امر ديني وكذا يقدم حفظ المال وهو امر دنيوي اذا خيف بلوغه بحضور الجمعة والجماعة على تركها وهما دينيان قال الشارح العلامة واجيب عن الاول بان القصاص حق الله تع ايضا ولهذا يحرم على المكلف قتل نفسه والتصرف فيها بما يفضي الى تفويتها فتقديمه على الردة ان كان باجتماع الحقين وعن الثاني بانه ليس تقديما لمصلحة النفس على مقصود اصل الدين بل على فرعه ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة اتمام الصلوة في الحضر واما الصوم فلا يفوت مطلقا بل يجبر بالقضاء وبهذا يعلم الجواب عن ترك الجمعة والجماعة فانهما لا تتركان مطلقا بل يجبر الجمعة بالظهر والجماعة بالانفراد وان تاتي بالصلوة منفردا اضعفها وهي الجماعة ويمكن دفع الاول بان القصاص محض حق الادمي اذ لو كان فيه حق الله تع لكان للامام ان يقتص وان عفا ولي الدم كما قيل في قطع السرقة انه ليس من الحقوق المحضة ولسرقة الامام باستدعاء صاحب المال ولو عفا عنه لكان للامام استيفاؤه والثاني بان المراد بالدينية ما يعم الايمان وفروعه اذ العبادات كلها وسننها كما سلف اليه واما قولهم مشقة السفر تقاوم مشقة الاتمام فلا يرد لان مشقة الاتمام من الدين لكونها عبادة ومصرفه الى الله تع بخلاف مشقة السفر وكذا قوله الصوم لا يفوت مطلقا ويجبر بالقضاء لان الصوم في رمضان عبادة فتركه الى عبادة في الحضر لاجل حفظ النفس وبهذا تم دليلنا وهكذا الحال في ترك الجمعة والجماعة فيقدم بهذا الترتيب اشارة الى المذكور بعده وهو ان مصلحة النفس وحفظها تقدم على الثلثة الباقية وهي حفظ النسب والعقل والمال لان المصالح الدينية انما تحصل بالعبادات وحصول العبادات موقوف على بقاء النفس فعلم ان العبادات بعض المصالح الدينية ثم حفظ النفس يقدم على الباقي لانه لبقاء النفس اي ابتداء نفس الولد اذ بتحريم الزنا لا يحصل اختلاط النسب فينتسب الى شخص فيهتم بتربيته وحفظه

بنفسه والاثم وصعوبة بنفسه لعدم قدرة الولد و بوطل على حفظ بنفسه ثم حفظ
العقل بعدم على حفظ المال لفوات النفس بفوات لان الا ن عمر عن سائر الحيوانات
به واذا فات عقل التحق بالحيوانات وسقط عنه التكليف و لهذا وجب بفوات العقل ما يجب
بفوات النفس وهو الدية الكاملة ولم يجب بفوات المال بفوات بعضه وهو قطع اليد
فكذا يجب ان يفهم هذا الموضع وكان موجب التخلف في احديهما في صورة
النقض هو ما هذا المحتمل وجهين من الترجيح ذكرهما الامدي في الاحكام احدهما ان يظهر
في صورة النقض في احدى الصور بين ما يمكن احالة النقض عليه من وجود مانع او عدم
شرط بخلاف الاخرى فهي اولى لانها اغلب على الظن وثانيهما ان يكون على احد القياسين
قد تخلف عنها مدلولها في صورة بطريق الاستثناء على خلاف القاعدة والقاصر والاخرى
تخلف عنها حكما لا على جهة الاستثناء فالاولى اولى لقربها الى الصحة وبعدها عن الخلاف
بخلاف المقيس اذ لا يثبت حكمها الا راجحة فان قيل قد يثبت حكمها عند
المساوي على مذهب من يقول بالتخيير اجاب الامدي عنه بانه مذهب شاذ
لا فائدة حكما شرعيا اجاب عنه الامدي لان الحكم ليس مطلوبا لنفسه بل لما يفضي اليه من
الحكمة وكما ان تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم مطلوب للشارع تحصيلها بواسطة
نفي الحكم ايضا مطلوب له بعدم ما يكون حكم الفرع ثابتا جملة لانه اغلب
على الظن وابعد من الخلاف مما لم يكن حكم الفرع ثابتا اصلا وقوله لا تفصيلا بيان ان
حكم الفرع تفصيلا لا يجوز ان يكون بالنص والا لم يحتج الى القياس بعلم
مما ذكر اي في ترجيح احد المتقولين على الاخر من خارج من الموافقة لدليل اخر او بعمل
اهل المدينة او بعمل الائمة الاربعة الى غير ذلك والاسناد الان ولم يتعرض لها
لذلك اي لانه يعلم مما مر ان ترجيحها بالنظر الى دليلهما او مدلولهما او امر خارج على نحو
ما مر من المتقولين واما العام مع القياس فقد تقدم حكمه وفيه تفصيل كثير
مر في تخصيص العام بالقياس ومختار المص انه ان ثبت علته العلة بنص او اجماع
او كان الاصل مخصصا للعام بعدم القياس والا فالمعتبر القرائن في احاد الوقائع
ان يكون طريق اكتسابه اوضح ليس المراد باكتساب الحد اكتساب بعقل
ماهية المحدود لما مر ان الحد لا يكتسب بالبرهان بل طلب مفرداته ليعرف مميزه
اذا اعتبرت الرجحان في الدلائل يريد ان الترجيح اما في الحجج الشرعية
باعتبار نفسها او اجزائها القريبة وهي مقدماتها او في حدود السمعية كذا باعتبار نفسها
او باعتبار اجزائها من مفرداتها التي هي الذاتيات والعرضيات فالترجيح قد يكون
بسيطا وقد عرفت جهاته وقد يكون متعددا بان يكون بعض الترجيحات في الحجج و
بعضها في مقدماتها او في الحدود السمعية او في مفرداتها او يكون جميعها في المقدمات

والبعض الاخر في الحدود او في المفردات او بعضها في الحدود والبعض الاخر
في المفردات وتعددها قد يكون ثنائيا على الوجه المذكور وقد يكون ثلاثيا وقد يكون
رباعيا مما موجها وكما يعرض وجوه الترجيح وتعدده في احد المتعارضين يعرض في
الاخر اما بالتسوية او بالاختلاف فيحصل افراد كثيرة للترجيح المتعدد لا تنقاد للحصر وبابه
عن الضبط وفي العدد الذي ذكره المص في الترجيح البسيط ارشاد للمتعدد وهدايته
اليه والله ولي المعونة للرشاد والموفق للاهتداء والسداد وفقنا الله لما ينفعنا في
الدنيا والاخرة وختم اجالنا بالسعادة وحقق امالنا بالزيادة انه مجيب الدعوات
ومعطي الخيرات وصلى الله على محمد افضل الصلوات
قد فرغ من تحرير الكتاب بعون ملك الوهاب
العبد الضعيف الى الله الغني الهادي الهمداني
عبد المجيد بن احمد بن محمد الجدلوي القسلفي
في تاريخ سنة ثمان وسبعمائة
والله اعلم بالصواب

[illegible]
[illegible]